الآثار... قانوناً وإبداعاً!

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

تلعب الآثار، في زمننا الراهن، دوراً متزايد الأهمية لدى جميع الأمم والشعوب، وتطوف آثارنا على بساط الريح، في معارض منسوجة من غزل مملكة ماري، مابين طوكيو وباريس، مروراً بروما ونيويورك، حاملة إلى الدنى روائع أرضنا، بها تأتلق عيون الزائرين من دهش وإعجاب، وتقف الطوابير كي تدخل إلى فرح إيبلا، حيث تتوج ربة الينبوع، بتمثالها الشامخ، عروساً لها من قانا والتاريخ أعجوبة الدنان، ومجد الغابر من أيامها الغر.

هكذا سورية دائماً، تتقدم إلى العالم بعنوان مزركش بالدمَقس: هنا الحضارات تغفو على زند الثرى، ومنه، وعلى مشارفه، تنهض ألف جنِّية لألف قمر، راقصات في معبد بعل، على إيقاع مزاهر المَلكة زنوبيا في تدمر،

وتسمع في سكينة الليالي حكايات الذين مروا في الأرض، كل الأرض، وأناخوا عيسهم عندنا، فبنوا، وصنعوا، وافاؤوا على الدنيا بنعماء اللقى، مطمورة كانت، ونحن، في عهد حافظ الأسد، من أيقظها من غفوة الدهر، إلى صحوة الوجود، فكانت حقيقة، وكنا، بالحقيقة، من أشعل اللهب القدسي في راحات الممالك الغابرة، كي تضيء ثانية، مستعيدة سيرتها الأولى.

وتضج الصحراء، والبيداء، من وقع معاولِ التنقيب، ومن رنين الأزاميل حفراً في كثبان الرمل، كي تفتح الأبواب المغلقة، وتستنير المغائر المرصودة، أمام إرادة هي والجبروت صنوان، في أن تكون، وقد كانت، هذه الكنوز لنا، وللعالمين من حولنا، نشراً لما كان طيّاً، وبعثاً لما كان ميتاً، وانارة لما كان ظلاماً، واخراجاً، بحنان الانامل، لما في باطن التربة، الى ظاهرها، وفي هذا كثير من الجهد، ولكن فيه، أيضاً، الكثير من الوفاء للتاريخ، الذي نكتبه الآن، ونمسح عن خده التُّربِ ماكان بالأمس، وبذلك تغدو شهادتنا حضارتنا، وتغدو ثقافتنا جزءاً من حضارتنا، ماتقادم منها، وماتحدث، وتخلق، وغدا جديداً وهو القديم.

رئيسنا، قائدنا، حافظ الأسد، حمى آثارنا، سيّجها بقانون الكلمة، وكان وفاء، وعرفاناً، وتكرمة، وغالية، أن نشيد بهذا القانون، وأن نشكره عليه، بالآتي من حروف هي بعض حروفه، وبعض آلائه، وبعض صنائعه:

السيد الرئيس حافظ الأسد

رئيس الجمهورية العربية السورية

إن شجرة الحركة التصحيحية المباركة، وبعد ثمانية وعشرين عاماً من عمرها المديد، لاتزال تورق وتزهر وتثمر في كل الفصول، وهذه الثمار هي عطاءات متتابعة في التشريع الذي يتماشى مع روح العصر، ومع متطلبات المراحل، في راهنها والمستقبل، ويشكل قاعدة للحق والعدل وحكم القانون، الذي به وحده توضع الأمور في مواضعها، صريحةً، واضحةً، بينة، متكاملة في اتساقها، صائبة في اجتهادها، محكمة في دلالتها، فعل الأمم الناهضة إلى الرفعة، نهوض العلم في أحكامه والتجليات، ووثوب المعرفة في قفزها والمعطيات، حيث الهدف منضفر أبداً مع الجديد في الثورة التكنولوجية، وماتتأسس عليه من فتوحات متتابعة، متواصلة، في عالم يرتكز على حقائقَ ثابتة، جامعة، مانعة، في الكشوفات المعلوماتية والالكترونية، المندفعة إلى أمام، بغير تردد أو ونى أو تباطؤ، كي يكون اللحاق بموكب الحضارة لحاقاً على كفاء تام.

إن القوانين أبناء الدساتير، لاتخرج عنها، أو تعارضها، بل تأتي منسجمة معها، أمينة لأحكامها، وبمثل هذه القوانين، تقدم السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية، ماتستند إليه في عملها التنفيذي، وعلى هذا النحو يكون التشريع، في سعيه لسد كل ثغرة تظهر، وتذليل كل عقبة تعترض، وكل نقص يلوح، تشريعاً عدلاً، محكماً، خلاقاً، ويكون للمشترع فضل الريادة والشجاعة،

وفضل الارتقاء الدائم بأمته، إلى المكانة التي هي جديرة بها بين الأمم.

وقد جاء قانون الآثار، بفضل توجيهك الكريم الواعي، جامعاً مانعاً، في تشريعه واصداره، ليكون حدثاً بارزاً بين الأحداث التي نباهي بها غيرنا، لأننا كنا السباقين إلى هذا الحدث، الرائدين فيه، وهذا يؤكد، مرة ومرة ومرات، أن سورية، بقيادتك، هي السباقة إلى كل مايحمي الوطن، حدوداً، والأرض كنوزاً، والآثار صروحاً، ويؤكد من جديد أن الاهتمام بآثارنا هو اهتمام نابع من قلب كبير لقائد كبير، يَعرف، في الوقت الملائم، كيف يحوّل توجيهه في الحفاظ على هذه الآثار، إلى قانون يدرأ الخطر عنها، ويردع المعتدين عليها، ويقضي على كل طامع فيها، أو عابث بها، أو مزوّر لها، أو سارق أو مهرب لبعضها، باعتبار الآثار تراثَ أمتنا العريقة في تاريخها، والمستعيدة لمجد هذه العراقة التاريخية في حاضرها، والسائرة به في درب العلى سير الاقتدار والجبروت.

لقد خلق، ياسيادة الرئيس، قانون الآثار هذا الذي تفضلت بإصداره، القاعدة التشريعية الضرورية لتمكين القضاء من أخذ دوره في حماية آثارنا، والاقتصاص من المخربين لها والمتاجرين بها، وهذا القانون إثمار آخر لشجرة عهدك الميمون، فاسلم أبداً حامياً لحدودنا وكنوزنا، والله يحفظك ويرعاك ويأخذ بك من ظفر إلى آخر في المكرمات.

دمشق في ١٤١٩/١١/١٥هـ الموافق ١٩٩٩/٣/٢م.

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

الدراسات والبحوث

بهتان الثنائية
دراسة في فكر زكي نجيب محمود

د. محمد جمال طحّان

لا قتراح فلسفته الثنائيّة يبدأ زكي نجيب محمود بتحديد معنى (الفلسفة) في أنها إخراج الأسس الكامنة في أفكارنا وأعتقاداتنا وسلوكنا وثقافتنا بصفة عامة وهي مستوى من التصميم يحاول أن يردّ مفردات القيم السلوكية والمعارف

(*) د. محمد جمال طحان: باحث من سورية، دكتوراة في الفلسفة، عضو اتحاد الكتّاب العرب، عضو اتحاد الصحفيين، من مؤلفاته: «الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي»

والعلوم، على اختلافها، إلى قمّة واحدة. فهي تستخرج مبادئها من قوانين العلم[١]؛ وهكذا نراه يعرّف الفلسفة على أساس أحد تعريفاتها[٢] (الفلسفة العامة)، مضيفاً إليها معنى (الابستمولوجيا)؛ من هنا يتبدّى الوجه (الوضعي) الذي سيطرح المؤلف ثنائيته من خلاله.

من إحدى مقدّماته، التي يمهّد بها للثنائية، تعريفه بالعرب، يقول عنهم: «فالناس في هذه المنطقة من الأرض.. تهولهم الفجوة الفاصلة بين ظاهر العالم وباطنه، بين المخلوقات وخالقها، ويتشوّقون إلى طريق يعبرون عليه تلك الفجوة مستدبرين الظاهر ومقبلين على الخفي الباطن...»[٣]، على حين أن اليونان (يؤنسنون) الآلهة؛ وهذا القول لا يصح في السياق الذي جاء فيه، لأن الفرق بين الشعوب أمر طبيعي أيضاً وكل شعب يحاول أن يعبر الفجوة الفاصلة بين أي شيئين، ذلك لأن الفجوة تخرق انسجامه. تبلبله.. وترمي به أشلاء مبعثرة بين (هذا) و(ذاك).

فلئن أراد العرب، من بعض ما أرادوه، أن يسبروا الأعماق على جسر السطح الظاهر، فهم لم يتجاوزوا الظاهر قفزاً، بل تجاوزوه تخطّياً بالانتقال من الشاهد إلى الغائب، وذلك ليس شاهداً على تراجع تفكيرهم وبروز الخرافات إليه، وإنما هو دليل على بُعد النظرة، التي أخذت من اليونان بذوراً ثم راحت تطعّمها وتحسّنها لتستخرج زرعاً جديداً.

فحين أراد اليونانيون أن يُنزلوا الآلهة إلى مستوى البشر، كان العرب في طريقهم للصعود إلى الله الواحد. إنّهم، بعمق نظرتهم، لم يستطيعوا الوقوف عند آلهة كثيرة متصارعة على قمة الأولمب، ولم يريدوا من الإله أن

---

(١) - يُنظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٢٥٧. وما بعدها.
(٢) - يُنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جزء ٢، مادة فلسفة، ص ١٦٤
(٣) - زكي نجيب محمود، م.س، ص ١٦٤.

يحدثهم بلغتهم السهلة البسيطة المسطّحة -بالقياس إليه -، لذا فقد حاولوا أن تبلغ أرواحهم حداً من الشفافية ليتمّ بينهم وبين الإله نوع من التواصل السامي، لأنّهم كانوا يعرفون أنّ الإله أجلّ من أن يُعزى بما يمكن أن يُعزى به الإنسان، وإلاّ فما قيمته، إذا كان باستطاعة طَموح عنيد أن يكون نداً له.

ومحاولة عبور الفجوة تلك، تنافي قول المؤلف أنّه لا سبيل إلى خلط العربي بين ذاته وبين الأشياء(٤)؛ فالعربي لم يكن يفصل أو يخلط، بل كان يبحث عن التواصل. وقول المؤلف هذا يصح إن كان بمعنى أن هناك (شيئاً) خارج عني . . . مفصول . . . وجوده ليس مشروطاً بوجودي، موضوعياً، على مستوى التجريد. أمّا حين أدرك (أنا) ذلك الشيء، فيصبح هو إدراكي به، ولا يمكن أن يكون وجوده منفصلاً عنّي حين أعيه. فـ (أنا) أعي (ه) و أدرك (ه)، وعقلي يبقى بعيداً عن الشيء وبمعزل عنه، حين لاأكون في حالة إدراك له (الآن). فكيف إذن أكون (أنا) و (الشيء) المدْرَك شيئاً واحداً؟، وحين أفكر فيه، فإنّني، لكي تتم العملية، لا بد من أن (أضايفه) إليّ، وهنا أعبر الفجوة عبوراً علائقياً من أجل أن يتمّ الوصال. وهذا ما كان يفعله العربي، في تقديرنا. ومن خلال ذلك يتّضح أنّ الاستنتاج التالي، ما هو إلاّ رؤية ذاتيّة؛ فبما أنّ العربي لا يخلط بين ذاته وبين الأشياء فإنّه لا يدع نفسه تسري في الأشياء، ولا يدع الأشياء تسري في نفسه(٥).

ومن هذا المنظور (الذاتوي) يسحب المؤلف تلك النظرة على الفكر العربي كله مبشّراً بالثنائية: إنّ النظرة الثنائية التي تناسبنا هي نظرة متميّزة وتجعل الكائن الإلهي الواحد المطلق في جهة، وتجعل الأفراد الجزئية في جهة أخرى(٦)؛ ونرى أن هذه الثنائية هي قضية خالية من المعنى وليست

(٤) - ينظر: محمود، تجديد، ص ٢٤٥.

(٥) - ينظر زكي نجيب محمود - م.س - ص ٢٤٦.

(٦) - م.ن - ص ٢٧٦.

في الحقيقة سوى استنتاج مفترض مع محاولة اكتشاف الجزئيات التي تنطبق عليه من خلال الرؤية الآتية: هناك مبدأ انبعثت، وما زالت تنبعث، عنه سائر أحكامنا في مختلف الميادين، هو مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من رتبة واحدة، ولا يوجد للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، السماء والأرض(٧) . . .

إنّه بهذه الثنائية يرى حلاً لمعضلات الفكر عندنا، هذه الثنائية التي يطرحها محاولاً إيجاد جذور لها في الفكر العربي القديم، تماماً كما حاول (طيب تيزيني)(٨) أن يجد بذوراً لأحادية مادّية اشتراكيّة في الفكر العربي القديم، وكما حاول ذلك (حسين مروة)(٩).

هذه الثنائية تحل إشكالنا: فلئن كان موضع الإشكال قديماً هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل، فقد أصبح هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان(١٠)، فالإنسان في طرف والطبيعة في طرف آخر(١١).

وهنا نستطيع اكتشاف ثنائيات لا حصر لها، وليس ثنائية واحدة، فهناك الإنسان والله، الإنسان والإنسان، الشريعة والعقل، الجسم والروح، والنفس والعقل . . . وكأن هذه متضادات وليس ثنائيات، وكأنها في صراع ونحاول أن نوفّق بينها. إن هذه الثنائيات الكثيرة تُضعف فكرة الثنائية وتعطيها طابعاً فوقياً متعالياً على الفكر نفسه.

فإن كان الغرب قد فشل في أن يقيم لنفسه اللقاء بين العلم والإنسان،

---

(٧) - م. ن - ص ٢٧٤.

(٨) - في مشروعه: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي (من التراث إلى الثورة) صدر منه (في العصر الوسيط) و (في بواكيره وآفاق الاولى).

(٩) - في كتابه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (في جزأين).

(١٠) - محمود، م. س، ص ٢٧١.

(١١) - قلنا إن مشكلة الشريعة والعقل لم تُحلّ بعد بشكل نهائي، يُنظر بحثنا (المشكلة التراثية عند زكي نجيب محمود) مجلة النهج، عدد (٣) ربيع ١٩٩٠، ص ١٤٨ - ١٥٥.

فكان له العلم، ولكنّه فقد الإنسان(١٢)؛ فإننا لا نجد الحل يقوم بالثنائية المقترحة*، وإنّما الثنائية تجعل الهوة أعمق بين الإنسان وبين الطرف الآخر من الثنائية، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن لم يكن الغرب قد (وحّد) علاقته مع ما حوله بشكل نهائي فإنّ من الإجحاف اتّهامه أنّه لا يقدّم إرهاصاً يحاول من خلاله الانتباه إلى هوّة الانفصال هذه. فها هم الوجوديون في فرنسا . . . وأتباع (بارث)** و (نيبور)*** في ألمانيا وأمريكا . . والمرتدّون الكاثوليك الشباب في انكلترا يشدّون أحزمتهم الروحية ليسدّوا تلك الفجوة الحضارية التي تفصل بين أخلاقهم وإنسانيتهم وبين الجانب التقني للحضارة.

نعود إلى القول إن تلك الثنائية (قضية خالية) بالشكل الذي طُرحت فيه؛ فإن كل شيء انبعث عن مبدأ واحد هو الله -الأزلي- المطلق الذي خلق المتغير الحادث، انبعثت عنه السماء والأرض معاً، والأرض أوجدها بما فيها من جمادات وحيوانات وبشر، وكوّن الإنسان من جسم ونفس بما في ذلك العقل والروح والشهوات والإرادة والحرية . . . ؛ هذا من حيث المبدأ، فهو واحد ثابت انبعث عنه الواحد -الكثرة- المتغيّر. فوحدة تصدر عنها وحدة فيها كثرة؛ وإن كانت الأولوية للروح -كما يرى المؤلف- على المادة، فإنّها لم توجدها؛ وإن كان للآخرة الأولويّة على الدنيا، فإن تلك لم توجد هذه.

وإذا انتقلنا من وحدة الصدور إلى وحدة (أو ثنائية) النظر وإذا كان

(١٢) - محمود، م.س - ص ٢٧١

* التي سنرى أنه بالإمكان أن نجد لها جذوراً في الفكر الغربي أيضاً، إذا أردنا التأويل.

** كارل (بارث) (Barth) (١٨٨٦-١٩٦٨) رجل لاهوت ألماني ولد في سويسرا. يمثّل فكره رد فعل ضد البروتستانتية الليبرالية. ويدعو إلى العودة إلى الأصول المقدسة وإلى الملاءمة بين الكتاب المقدس وبين مقتضيات العصر الراهن.

*** رينولد نيبور (Niebuher) (١٨٩٢- ١٩٧١) مفكر ورجل لاهوت بروتستانتي أمريكي. أكّد أن الإنسان، ابن الخطيئة، بحاجة إلى الرب ونعمته. ألف كتباً عن المسيحية والمشكلات الراهنة.

صحيحاً أن (ماركس) واحدياً مادياً، كما أن (افلوطين) واحدي بشكل آخر؛ فإننا يمكن أن نرى ثنائية في الفكر اليوناني منذ (أرسطو) الذي يقوم الوجود عنده على مبدأين: الهيولى والصورة، وهو تمييزاً جوهرياً بين الحس والعقل.

ومن جهة أخرى يمكن أن نعدّ (أفلاطون) واحدياً من وجهة نظر معيّنة: فالعلم المحسوس وهم وخداع؛ والعالم المعقول هو عالم الدوام والأزليّة، وهو عالم الحقيقة، عالم المُثل؛ فأحدهما يمثل الوجود، والآخر اللاوجود؛ كما يمكن عدّه من جهة أخرى ثنائياً، لأن لديه عالم المُثُل من جهة، وعالم المحسوسات من جهة أخرى[١٣].

كذلك يمكن أن نُسقط على المشّائين العرب التميّز بالواحدية، فيما هو (الفارابي) يرفض الإثنينية ويرفض وجود عالمين: إلهي علوي مفارق، وعياني حسي، هذه صورة الفارابي عند (طيب تيزيني)[١٤]، و (حسين مروة)[١٥]، كذلك نجدهما يُسقطان الواحدية المادية على (ابن سينا) و (ابن رشد) و (المقريزي) و (ابن باجة) و (ابن طفيل) . . . وغيرهم. وإذا راجعنا (المعجم الفلسفي المختصر)[١٦] نجد أن وحدة الوجود: مذهب في الفكر العربي الإسلامي، يُنسب أساساً إلى ابن عربي ومدرسته الصوفية، ويتلخص في أن الموجودات كلها تجليات للإله. وإن وجود الإله هو عين وجود العالم. ونجد أيضاً تحديداً للفكر الأحادي عند (محمد الراشد)[١٧] حيث يرى أن التفكير الأحادي قد اقتصر على تفسير العالم ولم يتطرأ إلى اكتشافه*، فقد كانت لديه نظرة واحدة لله والإنسان والعالم، وبذلك يتصوّر

(١٣) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جزء ٢، ص ٣٨٠.
(١٤) - مشروع رؤية . . .
(١٥) - النزعات المادية . . .
(١٦) - دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦، ت. توفيق سلوم، ص ٥٣٨
(١٧) - وحدة الوجود في الفكر العربي، في مواقع متفرقة وأيضاً، ص ١١.
* هذا الأمر قد يصح عند افلوطين ولا يصح عند ماركس، مثلاً.

أنه ليس بالإمكان أبدع مما كان، حيث كانت علاقة الإنسان بالله علاقة روح (أو فكر) فقط، وليس علاقة فعل؛ والنظرة الأحادية ذات العلاقة الفكرية فقط تحقق للإنسان موقفاً فوقيّا متعاليا على العالم، وبالتالي تمنحه الاستقرار الذاتي النفسي والتطلّع الوثّاب إلى ما وراء الزمان، وبذلك يبني وجوده الروحي بعيداً عن الواقع وبمعزل عنه. ويزعم اختلافاً مع رؤية محمد الراشد التي تفسر أحد جوانب الواحدية فقط، فإننا نجد أن وصفه ينطبق على مؤلف كتاب تجديد الفكر الذي سنراه يدعو في ثنائيته، إلى الايمان المتعالي بالله، بعيداً عن العقل وعن العمل.

إذن فالواحدية التي أطلقها (تيزيني) على (ابن رشد) مثلا، لم تكن سوى إسقاط يجانب الصواب، لأننا نعلم أن (ابن رشد) قد قال بالحقيقتين: الفلسفية والدينية وفصل بين ميدانيهما[١٨].

كذلك فإن المعتزلة، الذي يريد المؤلف التمسك بعقليتهم كأفضل نموذج من التراث، ألا يمكن عدّهم واحديين على أساس أن مبدأهم في كل ما يعرض لهم هو (العقل) وحده؟ ثم ألا يمكن اعتبارهم اثنينيين أو تعدديين نظراً لأخذهم بمبدأ (المنزلة بين المنزلتين)؟

هذا، وفي الوقت الذي دعو فيه المولف إلى الثنائية بوصفها امتداداً للتراث (الثنائي)، لا نراه يذكر لنا اسم أي فيلسوف عربي كانت له اليد في أي ثنائية (ضاربة في جذورنا الفلسفية)؛ فالتراث المعتزلي الذي يريد إحياءه في صورة جديدة (لمعالجة المفارقة التي تمزّق فينا وحدة النظر)[١٩] لم يكن في حقيقته سوى (واحديا) يأخذ (بالعقل) وينظر من خلال (العقل) إلى كل ما حوله.

والمؤلف حين يرفض الوقفات الصوفية باعتبار أنها أرادت التوحيد بين

---

(١٨) - يُنظر: مجموعة سوفييت، موجز تاريخ الفلسفة، جزء أول، ص ١٥٢.

(١٩) - يُنظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٢٣، وأيضاً: بحثنا الآنف الذكر

العالمين[٢٠]، (وهي في حقيقتها كانت تدرك أن (الله) لا يوجد فعلا (داخل الجبة) وإنما مجازا)، نقول حين يرفض المتصوّفة نجده يدعو في موضع آخر إلى «هذه الوقفة الصوفية التي وقفها المتصوف العربي حين رأى في فردية ذاته ومجسد خبرته حقيقة الكون في تجرّدها وشمولها، وفي الفرد الواحد الإنسانية بأسرها، هذه الوقفة . . هي التي ندعو إلى إن تكون وقفتنا التي ننظر منها إلى قضايا الإنسان في عصرنا الراهن»[٢١]

مع هذا التهويم نجد المؤلف كأنّه يريد الواحدية في الوقت نفسه الذي يبشّر فيه بالثنائية*؛ ومع أنه لم يكن ليطرح الثنائية على أنها مبدأ الكون، وإنما هي وجهة نظر، نفهم، نغيّر الكون من خلالها. وبناء على أن منطلقه منطقي تجريبي عقلاني من جهة العلم والعالم، وإيماني تصديقي من جهة الدين؛ وتأسيسا على أنه يفضّل (العمل) على (القول)، و (المنفعة) على (الواجب)؛ فإننا نراه يسير في طريق الواحدية العقلية في حقيقة الأمر. وليس موقفه من الدين إلاّ أن نضعه في منطقة مظلمة من الفكر إلى أن يتم لنا نسيانه؛ ونرى أنه بدل هذه الثنائية التي نتخبّط في معانيها، والتي تؤوّل حسب الانفعال وحسب المذاهب الناجزة فنرى ابن رشد وماديته وحقيقته، والفارابي وابن سينا ونظريتهما عن الواحد الذي فاض، وتفريقهما بين الفيضانات، وعقل المعتزلة، ونص النصيين (الواحد)، والذين يؤلفون بين الاثنين في واحد، ويفصلون الواحد إلى اثنين لإمكانية استيعابه؛ نقول:

(٢٠) - يُنظر: محمود، م.ن، ص ٢٨٠.

(٢١) - محمود، م.س، ص ٢٥٥.

* يقول كتاب (تاريخ الفلسفة العربية) لمؤلفيه (حنا الفاخوري وخليل الجر): «وكل من حاول المقارنة بين الفكر الشرقي والفكر الغربي وجد أن الأول يتصف بالأحدية والتصوف، فيما يبدو الثاني ثنائيا عقليا» ط ٢، ج ١، ص١٦. ومما له مغزاه قول (تاريخ الفلسفة العربية): «المعتزلة: جعلت من مكافحة الدهرية والثنوية الهدف الرئيسي لنشاطها»، م.ن، ص ١٤٣.

بدل ذلك كله. لمَ لا تكون المعرفة المرنة هي مطلبنا، المعرفة التي لا تجعل الأمر صراعاً بين عقل وقلب، وبين دين ودنيا، وبين علم وعمل بل توحّدهما معا لتصل إلى الحقيقة/ الخير في اتّحاد (متجدّل)؟

إن تلك النظرة الثنائية هي في الواقع ليست سوى واحدية تُطرح من خلال فكر يحاول أن يلبسها معنى الثنائية. إنها واحدية (هيجلية) في صيغتها الأساسية. فهي ثنائية: «تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي، فهو الذي أوجده، وهو الذي يسيره، وهو الذي يحدّد له الأهداف»[٢٢]، فالخالق – هنا– ليس في حقيقته سوى هذه (الروح) والشطر المادي ما هو إلاّ تابع ومحصلة لما يريده الجانب الروحي؛ ألا نرى –هنا– أن الفكر يبدأ فيناقض الواقع أو المادة ويجدّلها فتنتج صيغة أخرى؟

والنتيجة التي تقول إنه لا ينبغي أن يكون للإيمان الديني شأن بالمعاصرة، فالدين شيء، والعلم شيء آخر لأن المعاصرة لا تتنافى ولا تتأيد بالإيمان الديني[٢٣]، هذه النتيجة ألا تترك للخرافات مجالا واسعا للتدخّل والحلول محل الدين ما دام كل شيء متروكا للإيمان بعيدا عن العقل؟ أليس البعد عن العقل أثناء النظر في الدين يسمح للحكام والسلاطين وعلماء الدين بتخويف الناس البسطاء المساكين من قوى وهمية ليحافظوا على استغلال إيمانهم المطلق كما كان –وما زال– الوضع عندنا*.

إذا كانت المعاصرة لا تتأيّد ولا تتنافى بالإيمان الديني (ولا أدري علام يقيم المؤلف الأخلاق)، فإن هذا الأخير يتأيّد أو ينتفي بالمعاصرة.

فلئن استطاعت المسيحية أن تفصل الدين عن الدولة، فانتفت بذلك

(٢٢) – محمود: تجديد، ص ٢٧٥.

(٢٣) – ينظر: م. ن، ص ١٣٣-١٣٤.

* العقل وحده أداة للفلسفة، في الدين المسيحي؛ والوجدان والنقل أداة للتدين فقد دعا دين المسيحية، إلى أن يؤمن المؤمن بما يلقى إلى قلبه دون نظر عقلي على حد تعبير القديس انسليم (١٠٣٣-١١٠٩م) يُنظر (العربي) عدد ٤٣٠، ص ٢٥. (٢٢) – محمود: تجديد، ص ٢٧٥

سلطة الكنيسة**، من دون أن يمّس الدين أيّ أذى؛ فإن الدين الإسلامي لاتسمح تعاليمه بفصل الدين عن الدولة لأن تشريعه جاء للدنيا والآخرة معاً، مطالباً بإعمال العقل والتفكّر والتدبّر.

فلم يعد مقبولاً أن «نجعل الدين موكولا إلى الإيمان، ونجعل العلم موكولا إلى العقل، دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر»[٢٤]. فإن نؤمن أو لا نؤمن ليس مرهوناً بأن نترك طرق المعرفة جانباً، أيّاً كانت طرقنا إليها. إذ لا بد أن نعتقد جازمين -حسب ما توفره الإمكانية العلمية- بأن ما نؤمن به ليس خرافة كالتي يؤمن بها (الدراويش)، وحتى نصل إلى نقطة نتأكد فيها أن هذه حدودنا؛ أمّا أن نقول إننا نؤمن وكفى، دون أيّ مسوّغ -حتى ولو جاء التسويغ عن طريق القلب أو العقلانية اللاهوتانية، فهذا ما لا يمكن فهمه.

حقا، إنا الدين غير العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الفلك، إلاّ أنه لا يجوز لنا أن نعمل بأحدهما على حساب الآخر؛ فالدين عقل ونقل وليس «لكل من العقل والإيمان ميدان»[٢٥]، هذا إذا كان المؤلف سيبقى منسجماً مع نفسه في قضية التصديق أو الإيمان الديني، فلقد جاء في كتاب الإسلام (القرآن): (أفلا تعقلون)[٢٦] . . (وما يعقلها إلاّ العالمون)[٢٧] . . . . (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)[٢٨] . . . .

وإذا تابعنا الثنائية مع مؤلف (تجديد الفكر العربي) نراه يرسم معالم

---

* * هذا ينطبق على الدين الاسلامي حيث لا يمكن فصل الدين عن الدولة فيه، فصلا تاماً.

(٢٤) - محمود، تجديد، ص ١٣٦.

(٢٥) - م.ن.

(٢٦) - ٦٥م آل عمران ٣.

(٢٧) - ٤٣ك العنكبوت ٢٩.

(٢٨) - ٩ك الزمر ٣٩.

الطريق للمفكر العربي «لن يكمل للمواطن العربي الجديد كيانه، إلاّ إذا أضاف إلى نفسه صفات، وتخلّى عن صفات»[٢٩]، نعود مع المؤلف وهو يدعو إلى قلع التالف لبذر الجديد، فنرى من سلسلة الخصائص التي يريد لها أن تُقتلع جذورها من تربيتنا الثقافية هي نظرة العربي إلى العلاقة بين المخلوق والخالق . . . فالسماء أمرت وعلى الأرض أن تطيع، الخالق خطّط وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب[٣٠]، فإذن يجب أن نغيّر نظرتنا إلى علاقة الإنسان بالله، فالله ليس آمراً ومخطّطا ونحن مطيعون

وهنا نتساءل، ماذا يريد المؤلف للعلاقة أن تكون، هل علاقة مساواة أم علاقة رفض وتحدّ؟ فلِمَ هو إله ونحن بشر إذا كنّا متساويين، أم لِمَ لا نصبح نحن آلهة وهو المطيع إذا كنّا سنقيم عليه (انقلابا) كعادة العرب*؟!!

ولا ندري لماذا يعدّ علاقة الإنسان بالله علاقة قسرية، علاقة صراع، ولا يراها علاقة محبة، وأن الله لا يريد بالإنسان الا الخير الذي نريده لانفسنا، أو حتى الخير الذي يأمرنا به، لسعادتنا، دون أن ندري (خيرية) هذا المفهوم لقصور في مداركنا.

وما يريد اقتلاعه من ثقافتنا أيضاً: تضحيتنا بالمعقول ليسلم المنقول إذا ما تعارضا[٣١]. وهنا لا ندري ما الذي اعتمده مقياساً لإنقاذ المعقول من براثن المنقول، أهو العقل؟ فكيف إذن يُقحم (العقل) بمسائل المنقول الذي لاريب في أن الإيمان الديني جزء منه؟!

فالعلاقة -عنده- بين الإنسان والله «هي علاقة الحاكم بالمحكوم، والحاكم هنا مطلق السلطان، والمحكوم معدوم الحول والحيلة»[٣٢]، وهذا

---

(٢٩) - محمود، تجديد، ص ٢٩٣.

(٣٠) - ينظر: م.ن، ص ٢٩٤.

* نقول عادة، ولا نقول فطرة

(٣١) - محمود، م.س. ص ٢٩٤.

(٣٢) - م.ن.، ص ٢٩٤-٢٩٥.

الفهم للعلاقة بين الله والإنسان يبدو قريباً من (إله نيتشه الذي أُعلن موته) ولا تنقصه إلاّ خطوة واحدة ليصل إلى المقولة (النيتشوية) إن ظلّ محافظا على خطّ سيره نفسه؛ فهل يمكن أن ينسحب (الحاكم) على مفهوم (الله)؟

وهو حين يستمر في (شطحته الفلسفية) نراه يقول: إن قوانين الأشياء والظواهر قد تطّرد، أو لا تطّرد، بحسب ما يشاء لها الحكم السماوي المطلق. فليقل العلم ما أراد وسيظل الحكم الحاسم للمشيئة الإلهية آخر الامر[٣٣]. وبحسب هذا الفهم الخاص لا يسعنا القول إلاّ أنه ربما قصّد وجوب أن نقتلع مثل هذا الفهم من عقول جماهير الناس الأميين الذين يفهمون الأمور على غير طبيعتها الصحيحة لنقول لهم إن المشيئة الإلهية لاتخرق قوانين وضعتها هي للكون. إذا كان هذا ما يقصده -مع أنه يعمّم- فيصبح من المعقول القول بأن: [بعض] الناس في ثقافة كهذه تبتر الروابط بين الأسباب ومسبّباتها، فتتصور بأنها: قد تسلك الوسيلة المؤدّية إلى غاية معينة لكنها لا تحصل على الغاية[٣٤]. وهنا نقول ليس ذلك لأن السماء / الروح/ الله يعنّ لها/ له خرق الانسجام، ولكن لأن الأسباب والوسائل المتّخذة للغاية قاصرة، فالخطأ فيها وليس في القانون الذي صاغته السماء ليُظَنّ بها التلاعب بالبشر.

وهذه الصورة التي يرسمها المؤلف للعلاقة بين الله والإنسان، كما هي في ذهنه أو في ذهن العامة، لا تنسحب على العلاقة بين الإنسان والإنسان «وإذا كانت هذه هي الصورة الكونية، فلابد أن تكون كذلك هي الصورة لحياة الإنسان في مجتمعه، فلصاحب السلطان أن يريد، وعلى الناس أن يطيعوا»[٣٥] ذلك لأن الله يريد بإرادته هو لا بإرادة تشبه إرادة

(٣٣) - محمود، تجديد، ينظر: ص٢٩٥.

(٣٤) - ينظر: م.ن، ن.م.

(٣٥) - م.ن، ص٢٩٦.

البشر التي قدتخالطها الأهواء والرغبات والدوافع؛ وبالتالي فإن الله عندما يفعل أو يريد ما لا نحبّه، يمكن أن نعزو ذلك إلى خطأ فينا، أو عدم إدراك لمقاصده. أمّا عندما يفعل ذلك حاكم فيحق لنا أن نسأله ونحاكمه ونثور عليه، فالحاكم مسؤول أمامنا، أمّا الله فنحن مسؤولون أمامه وليس العكس. وقديما قال (مسكويه)[٣٦] الشريعة هي التي «تأمر بالاشياء المحمودة لأنها من عند الله عزّ وجلّ، فلا تأمر إلاّ بالخير وإلاّ بالأشياء التي تُفعل السعادة».

فإذا كان «من انفصام السماء عن الأرض، نشأ طغيان الحاكم بالمحكوم»[٣٧]، فإنه ليس انفصالاً حقيقياً، وإنما انفصال صنعه بعضنا في خياله فنضجت فيه فكرة طهاها هو «وانهدمت ضرورة القوانين في الطبيعة وفي المجتمع» في ذهنه وليس في الواقع العلمي.

أمّا وقد «أصبحت الفضيلة هي واجبات مفروضة»[٣٨]، فهذا ما يجب أن يكون، إن لم يكن كائنا، وهذه نقطة عالجناها أثناء حديثنا عن العقل العربي[٣٩].

وتأسيسا على ذلك، لا يكون الرأي إلاّ تعميما مجحفا حين يرى «وبات الفن شكلا بغير مضمون»[٤٠] وهذا مما يجب اقتلاعه -فيما يرى. نقول رأيا مجحفا لأن المؤلف نفسه يدحض هذا الكلام بقوله: الفن الإسلامي إعلان من الفنان العربي بانفصال ذاته تاماً عن الأرض وكائناتها، إنه احتجاج على المتناهي ولياذ باللامتناهي؛[٤١] أليس هذا الاتجاه نحو اللجوء مضمونا؟. وهنا، بالإضافة إلى أنه لا يميّز بين (العربي) و (المسلم)

(٣٦) - عن: كتاب (الاخلاق) عادل العوا، ص ١٦

(٣٧) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص٢٩٩.

(٣٨) - ن.م.

(٣٩) - ن.م.

(٤٠) - كما بيّنّا ذلك قبلا.

(٤١) - زكي محمود نجيب، م.س، ص٢٩٩.

في التراث الذي يتحدث عنه؛ نرى أنه يحاول القول إن الفن جزء من الدين؛ لكن الواقع أن لكلّ منهما مجاله ومعاييره ، مقاييسه ، وإن تشابهت الطقوس . كما لاحظ ذلك (الجرجاني) بحق : (الدين والشعر أمران مختلفان تماما) . فإننا لا نجد عند العرب ميلا إلى جعل التأملات الجمالية جزءاً من العقيدة الدينية ، وإن كان هناك تأثير متبادل بينهما ، وإن كان كثيراً ما يوضع الفن في خدمة الدين . وهنا ، لا شيء يدل على ثنائية في النظر يجب اقتلاعها كما يظن المؤلف ، فالعربي كان يصعد من (المتناهي) إلى (اللامتناهي) فيضع الجزئي في مكانه المناسب من وجوده من التركيب الشامل موحيا بذلك المطلق اللامتناهي .

ومن كل تلك الثنائيات التي يراها موجودة ويجب اقتلاعها من ثقافتنا ، يرى الإبقاء على بعضها مع تعديل طفيف : لسنا نرى ما يمنع أن نبقى على هذه الثنائية فيما يختص بعلاقة الإنسان بربّه ونضيف إليها ثنائية جديدة تكفل مسايرتنا للعصر : ثنائية العلم والحرية[٤٢] ، ولا ندري ما المبرر الذي جعله يبقي على ثنائية الإنسان/ الإله ، هل خشية تكفير الناس له ، أم خجلاً ، أم لسبب واضح لدرجة أنه لم يجد مسوّغا لذكره؟ ولسنا ندري لمَ يسميها ثنائية ، فهي إما علاقة طغيان من قِبَل الحاكم - على حد قوله - ، أو علاقة استئناس فكري من قِبل الإنسان فقط ؛ وبالتالي فلا يمكن أخذها إلا على أنّها ازدواجية في الفكر ، لا ثنائية في الواقع/ النظر .

ويبدو لنا أن ثنائيته هذه ليست سوى فكرة (التعادلية)[٤٣] في قالب جديد؛ وها هو (زكي نجيب محمود) مثل (توفيق الحكيم) في روح ما

---

(٤٢) - ينظر : زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، ص ٣٠٠

(٤٣) - توفيق الحكيم ، كتاب من القطع الصغير ، ١٠٠ص ، قرىء مخطوطاً . يرى فيه أن لكل شيء طرفين يعدّل كل منهما الآخر .

يطرحه، فهناك: العلم / الحرية -الله / الإنسان -الأرض / السماء -العقل / الإيمان الجسم / الروح . . . ولم يبقَ سوى: الحرارة / البرودة، الظلمة / النور . . . حتى يلتقي مع (طاليس) و (انكسميندر) . . . . بل، ربما، مع المانوية أيضاً.

ويشرح لنا (د. محمود) كيف نضيف ثنائية العلم والحرية «هناك ذات تَعلم وموضوع يُعلم»[٤٤] وكل منهما منفصل عن الآخر، والنتيجة لذلك - فيما يرى: «ضرورة أن يخضع الإنسان لواقع العالم كما يثبته العلم، مع ضرورة أن تبقى للذات حريتها: فترغب وترهب، وتحب وتكره، وتختار وتدع . . . .»[٤٥] وكأن مهمة الإنسان أن يكتشف العالم ليخضع له، لا ليُخضعه ويحاول تغييره؛ ثم وكأن حرية الذات هي في أن ترغب وترهب وما إلى ذلك، من دون أن يأخذ باعتباره أن من صميم الحرية أن نكتشف العالم فنغيّره -حسب إمكاناتنا- لنستطيع القضاء على الخضوع للضرورة بإشباعها لنحصل على الشعور الفعلي بالحرية من خلال تحكّمنا بما نعلم، لا بتحكّم العلم فينا من حيث أدواته المتطوّرة كما يحصل في أنحاء كثيرة من العالم المتقدم تقنياً. من هنا يبدو وهن ما يقول: «العلم بالطبيعة الخارجية قيد، وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجيّتها حرية»[٤٦] وهو، مع تناقضه من حيث رؤيته أن الطبيعة -الفطرة شر يجب مقاومته. «ما سوف يقاومه الإنسان . . إنما هو طبع مغروز في جبلّته»[٤٧]، هو مع ذلك يعتبر أن الحرية هي في أن ينطلق الإنسان على سجيته بحيث يصبح الأمر فوضويةً لا حريّةً؛ فهل الطبع -الفطرة- السجيّة، حرية؛ أم مقاومتها؟

وكأن الحرية -هنا- خرق للقوانين بما يشبه كرامات (الحرية) يحصل

(٤٤) - زكي نجيب محمود، م.ن س ص ٣٠٠
(٤٥) - م.ن ص ٣٠٠-٣٠١.
(٤٦) - م.ن ص ٣٠١.
(٤٧) - م.ن، ص ٣٥٠.

عليها الإنسان -حسب قول المؤلف- بجانبه المريد الخلاّق المسؤول عن خلقه وإرادته، بجانبه البعيد عن التقنين العلمي، يبتكر الفعل ابتكاراً، قد يغيّر به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي[٤٨]؛ فالعلم / الطبيعة الخارجية -قيد والانطلاق- السجية / الطبيعة الداخلية / الفن - حرية، ويريد الجمع بين الاثنين[٤٩]، فهل هذا لتتم (الثنائية) أم لتتم (التعادلية) من خلال الجمع بين العلم الموضوعي والفن الذاتي، الذي يحذّرنا من الخلط بينهما؟

وهل من الصحة القول: إن العلم واحد للجميع، والفن ذاتي متغيّر يصبح مزيّفاً إذا ما خلطناه بالعلم من حيث أنه (الفن) متعلق بأهواء الذات[٥٠]؟ فهل الفن جنون حتى يكون خارج دائرة العلم نهائياً؟ أم كان علينا أن نسمّي إدخال شيء من العلم في الفن (علم الفن) حتى تكون له قواعد، وندرك أنه لا يقل شأناً عن العلم في بناء الحضارات؟ وهل حقاً «أننا سواسية أمام العلم وأمام الفن معاً»[٥١]، من حيث خضوعنا للعلم وتصويرنا للذات بالفن، ولا يتفاوت بيننا سوى الإصابة في العلم والصدق في الفن[٥٢]؟ فإذا كان الفن ذاتيا -كما رأى المؤلف- ألن يكون، بالتالي. معيار الصدق هو الذات، ذات الفنان نفسه، بحيث لا يمكن تصديقه أو تكذيبه؟

ويرى المؤلف في ثنائية العلم / الحرية أننا «بالعلم المشترك نعرف العالم ونغيّره، وبالفن الذاتي نعرف الإنسان ونقوّمه»[٥٣]، ولا ندري كيف

---

(٤٨) - ينظر: م.ن، ص ٢٧٧.

(٤٩) - ينظر: م.ن، ص ٣٠١.

(٥٠) - ينظر: ن.م.

(٥١) - م.ن، ص ٣٠٢.

(٥٢) - يُنظر: محمود، تجديد، ص ٣٠٢

(٥٣) - م.ن، ن.م.

نفسّر الأمر لصالح المؤلف لنتّفق معه، فهل يقصد أن الفن الذاتي هو الذي يصدر عن فنان / فرد / ذات؟ فإن كان كذلك، فإنّ الفن، بالضرورة، يصدر عن ذات، ولا حاجة لإضافة الذات إلى الفن لنعرف أنه (فن ذات). ولما لم يكن من المحتمل أن يقع المؤلف في مثل هذا الحشو، فهو يقصد إذن أن الفن (الذاتي) هو الفن الذي يعبّر عن ذات الفنان، فهل الفن الذي يعبّر عن ذات، دون أن يعبّر عن أسرة، وطن، شعب . . . . أو عن موقف (ذات) الفنان تجاه الكون . . هل مثل ذلك الفن يكون له أدنى اعتبار من حيث المضمون بحيث ينسجم مع قول المؤلف: أن «الأدب العربي الأصيل . . كان يستهدف العام»(٥٤)؟ لا نرى ذلك.

ثم إن الفن، بما هو فن، لا يمكن أن يكون علما، وبالتالي فهو يثير فينا حاسّة ويوجّهنا نحو المطلق، إنه يحرّك وجداننا، ولا يمكنه أن يضيف لنا علما -إلاّ عَرَضا- بأن يخبرنا بشيء عن حقيقة أو قانون، لذا فلا يمكن للفن أن يعرف الإنسان، أو يعرّفه علميا لنستطيع تقويمه، إن هذه المهمة هي مهمة العلم . . . كما أنه ليس «بالتعبير الفني عن الذات تنشأ الثقافة بقيمها التي تفرّق بين الحسن والقبيح»(٥٥). لأن الثقافة ليست الفن، كما أن الفن لا يمكن أن يعبّر عن كل المخزون النفسي -العقلي لدى المجتمع؛ كذلك لا يمكن أن يكون «بالعلم تنشأ الحضارة بنظمها»(٥٦) بل به تنشأ نصف الحضارة، أو الجانب المادي منها، ولا غنى عنها، لكي تكون حضارة مكتملة، عن الجانب الروحي -النفسي (الاخلاق والفن . . . .).

فإن كان العلم مشاعا -كما يرى وهذا حق- فلا بد أن يكون الفن مشاعا أيضاً، وليس مقتصراً على حمل ملامح منشئه فقط، فـ (الجوكندا)

---

(٥٤) - م. ن، ص ٢٧٩.
(٥٥) - م. ن - ص ٣٠٢.
(٥٦) - م. ن.

ليست ملكاً خاصّاً لعائلة (ليوناردو دافنشي) أو المقربين منه، أو حتى لأوروبا، إنها -كقيمة فنية- ملك للعالم أجمع.

فالعلم / الحضارة والفن / الثقافة، لا يمكن أن تتحقق بهما حضارة وثقافة حضارة الإنسان على هذا التركيب المصطنع، وإنّما بفن العلم، وعلم الفن، وبالفن العالِم أو العلم المفنّ، وبالحضارة المثقِّفة* والثقافة الحضارية، يتحقّق الإنسان الفنان -المحتضِر- المثقِّف.

وحين نراه يطالب بمواطنين يلتزمون بالحقائق العلمية، ويتحررون من كل التزام في التعبير عن أنفسهم ليدركوا الفاصل بين القيد والحرية، بين الصحو والحلم، بين الواقع والخيال[٥٧]؛ حين نراه يفعل ذلك، يبدو لنا أنه لا يفرّق بين الالتزام والإلزام الذي أطال في شرح الفرق بينهما صديقه (توفيق الحكيم) في كتابه (أدب الحياة) و(فن الأدب)، كما أنه يقرن القيد بالصحو وبالواقع ويقرن الحرية بالحلم وبالخيال؛ وكأنّها متماثلة!

بهذه الثنائية، وبهذا الفهم لها، يرى المؤلف أنه يتم للمواطن العربي ميلاد جديد[٥٨]؟!!

وعن المعرفة يتساءل المؤلف: «لماذا لا يكون للمعرفة نطاقان، لكل منهما وسيلة خاصة به؟»[٥٩].

الحقيقة المطلقة من جهة، منهجها قائم على ما وراء الوقائع، كالقيم الأخلاقية، فيها نلجأ لإدراك البصيرة أو إملاء الوحي أو التعرف والتقاليد؛ والطبيعة وكائناتها من جهة أخرى، منهجها قائم على مشاهدة الحواس،

---

* بكسر القاف وتشديدها، كما حدّدناها في محاضرة لنا بعنوان «المثقِّف والجمهور» محاضرة في اتحاد الكتاب العرب في حلب. بتاريخ ٢٦/١٠/١٩٩٢. والمحاضرة نشرت في مجلة المعرفة، عدد (٣٧٦)، كانون الثاني ١٩٩٥، ص ٨١-١٠٠.

(٥٧) - ينظر: محمود، تجديد، ص ٣٠٢.

(٥٨) - م.ن، ص.ن.

(٥٩) - م.ن، ص ٢٨١-٢٨٢.

والتجارب . . . وسلامة التطبيق، فلا يعنينا من الدنيا إلا ظواهرها لاستخلاص القوانين(٦٠).

ويبدو جليًا أن صاحب الكتاب في فكرته عن وحدانية الحقيقة العلمية [التي تضرب الثنائية] وتعددية الحقيقة المطلقة، إنما يستمد آراءه من فكرة الوضعيين المناطقة الذين طرحوا جانبا قضايا المعايير الأخلاقية والجمالية وسائر أحكام القيمة؛ باعتبارها فارغة من المعنى لا ستحالة العثور على إجابة علمية على هذه القضايا، ولأن الواقع يتضمن إجابات متعددة عليها.

إلاّ أن ملاحظة المؤلف، بشكل ما، لفائدة الدين بطريقة ما في الحياة العلمية، جعلته يضيف إيمانه اللاعقلي بتلك القضية (قضية الإله)، وبوجود تلك الفائدة فالدين صادق بمعنى ما.

وهو، هنا، يناقض المعتزلة الذين كان يرحّب بطريقتهم (العقلية) في النظر إلى الأمور، لذا فقد ابتدع فكرة (الثنائية) لحل تلك المعضلة، مما يُظهر أن المؤلف لم يدقق النظر في فهم ما أراده المعتزلة. إن المعتزلة، وأهل العدل والتوحيد، في حقيقة الأمر، انطلقوا من (النقل) الذي أعلن من مقام (العقل) فأسسوا (علم الكلام الإسلامي) أي (علم التوحيد) أي فلسفة إسلامية مؤسسة على الوحي، فيها تزامل (العقل) و (النقل) فوظّفوا الفلسفة سلاحا بيد الدين، وكانت طريقتهم بأن يقدمّوا (العقل) على (النقل) لا تقديم تفضيل وإنما تقديم ترتيب، فقالوا إن «الأدلة: أولّها: دلالة العقل، لأن به يميّز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجّة»؛ إن الله لم يخاطب إلاّ أهل العقل، فاعتماد العقل هنا، وتقديمه، ليس غضاً من شأن النقل بل مؤازرة ومؤاخاة وتأييداً، فهم لم يقولوا بانفراد العقل بالمعرفة، وإنما

(٦٠) - يُنظر: ن.م

اعتمدوه دليلاً لمعرفة الأصول الشرعية، وكما قال (الماوردي): لا تعرف الأصول إلاّ بحجج العقول(٦١).

لكن المؤلف يذكر -هنا- استناد أهل السنة للامتناع عن التأويل (وما يعلم تأويله إلاّ الله، والراسخون في العلم يقولون آمنّا به . . . .)(٦٢). ولايذكر استناد المعتزلة في تأويلها للآية (وما يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخون في العلم، يقولون آمنّا به . . . .)، وكان الفرق بين السنة والمعتزلة فرقا في الفواصل والوقف في القراءة.

فهل يمكن الوصول إلى الحقيقة المطلقة التي يجب أن تكون واحدة في جوهرها، من خلال منهج البصيرة، المتعددة بتعدد الأفراد -حسب المؤلف- ، أم أن مفهوم الأخلاق يختلف باختلاف الأفراد أيضاً؟

مما يجعل قضية الأخلاق قضية مائعة، كما أن الطبيعة وكائناتها لا يمكن أن يكون منهجها -بهذا التعميم الشامل- قائم على مشاهدة الحواس والتجارب . . . بنفس الدرجة لكل الكائنات، لأن لكل كائن، أو جزء، خصوصيته ضمن المنهج العام المشترك.

فإذا كان: لابد من إزالة التعارض بين تقدمّ العلم وانهيار قيمة الإنسان(٦٣)، فإن ذلك لا يكون باتّباع منهج الحواس والتجارب للعلم، وبما وراء العلم للإنسان؛ إننا بهذه الطريقة نوسّع الهوة بينهما، ولا نزيل تعارضهما والأمر لا يعدو أن يكون تصفيقاً بيد واحدة لكلّ منهما على حدة.

فلكي نضمن الجمع بين العلم وكرامة الإنسان، لا بد أن نحافظ على تقدّمنا الاجتماعي الواعي، جنباً إلى جنب، مع التقدم العلمي - التقني، لنحافظ على توازن تقدّمنا.

(٦١) - يُنظر: محمد عمارة «العقلانية الإسلامية»، في «العربي» الكويت، نيسان، ١٩٨٧، عدد ٣٤١، السنة الثلاثون، ص ٢٥.

(٦٢) - آل عمران ٧م/ ٣(٦٣) - يُنظر، محمود، تجديد، ص ٢٨٧.

(٦٣) - يُنظر، محمود، تجديد، ص ٢٨٧.

وأخيراً . . .

فالمشكلة الرئيسة هي : كيف ندمج التراث والعصرية معا، بحيث نساير العصر مع الحفاظ على خصوصيتنا؟

وقد بدأ المؤلف مطالبا بمحو أخطائنا وإزالة العقبات التي رآها متمثلة، بشكل خاص، في استبداد الحاكم برأيه، وتقديسنا للقديم من غير نقد، وإيماننا بالكرامات والخرافات، وكان محقاً بوجود تلك العقبات؛ إلا أننا خالفناه حين اعتبرها من صميم بنيتنا الفكرية، واعتبرناها قد نشأت نتيجة ظروف خاصة مرت في تاريخنا العربي؛ وهي، من ناحية، لا يمكن تعميمها على كل الفكر العربي القديم؛ ومن ناحية أخرى، ليست هي وحدها كل عقباتنا.

بعد إزالة تلك العقبات، رأى المؤلف أن نأخذ من التراث ما يمكن تطبيقه اليوم، فنأخذ الشكل دون المضمون؛ ونتقي ما يمثّل العقلانيّة في تراثنا، فنأخذ قبساً من المعتزلة والأشعرية، وطائفة مما ينفعنا من مبادىء السنّة وفكر الغزالي، وذلك الضرب من الانسجام عند المتصوفة؛ فنأخذ منهجية القدماء، أمّا مشكلاتهم فغير مشكلاتنا.

ولم نوافقه على تلك الانتقائية من التراث، ورأينا أن نبدأ بإحياء التراث كاملاً بشكل وصفي موضوعي قبل أن نبدأ بقراءته قراءة جديدة تناسب عصرنا وتستعين بأحدث معطيات العصر العلمية.

ثم أراد أن نراجع اللغة لنحولها من غاية إلى أداة فننتقل من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدي إلى عمل في دنيا الصنعة الآلية الحديثة.

ونحن، وإن وافقناه على ضرورة مراجعة اللغة، إلاّ أنّنا نطالب بمراجعتها، ليس من حيث أنها كانت غاية في ذاتها، وأنها لم تكن تؤدي إلى عمل؛ ولكن من حيث وجوب تطوير تلك الأداة لتتناسب، ليس فقط مع دنيا الصناعة الآلية الحديثة، ولكن إيضاً مع مفاهيم الإنسان الحديثة بحيث

تلبّي حاجاته وتطلّعه إلى بناء، لا حضارة تقنية فقط ولكن حضارة إنسانية متكاملة.

ثم طرح فلسفته الثنائية المقترحة موحيا بأن مبدأ الثنائية ضارب في أعماقنا الثقافية من دون أن يقول بالضبط ما هي تلك الجذور؛ واقتضت فلسفته الثنائية الجديدة بأن نعدّل نظرتنا الثنائية القديمة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، المنقول والمعقول؛ ونبدّل فكرنا من قيامه على محور الإرادة التي هي رغبة وهوى، إلى فكر محوره العلم؛ وأن نبدّل محور الآخلاق من واجب فرضه الدين أو أملاه الضمير، إلى طلب الفائدة العائدة من أداء الفعل الأخلاقي؛ والتحوّل عن الفن الذي كان شكلا بغير مضمون.

كما رأى أن نبقي على ثنائية الله والإنسان، ونضيف ثنائية العلم والحرية، فنخضع للعلم، ونطلق الذات على سجيّتها. وبذلك نقرّر حرية الإنسان بالإضافة إلى العلم المقيّد له، فنجمع بين العلم الذي يتقدّم وكرامة الإنسان التي تنهار.

ورأينا أثناء مناقشة المؤلف أن كلاً من طرفي الثنائية وحده لا قيمة له، فهما اثنان في واحد، وواحد في اثنين، وكل فصل هو فصل في الفكر النظري فقط، ولا وجود له في الواقع الفعلي، إذا لا وجود لأحدهما دون الآخر، فلا خالق بلا مخلوق، ولا روح بغير جسم، ولا عارف بلا معروف؛ كما رأينا خطأ أن نبدّل محور الأخلاق من الواجب إلى الفائدة، نظراً لأن الواجب التزام لا إلزام، وتحقيقه يهدف إلى الخير العام، أمّا إذا كانت الفائدة هي محور الأخلاق فستكون قواعد الأخلاق فردية متغيّرة.

كما أننا خالفناه في رؤيته أن الفن عند العرب كان شكلا بغير مضمون، لأنه لا فن في شكل بلا مضمون، فما الشكل سوى حامل للقيمة الجمالية . . . إنه مبدأ تنظيم المحتوى، وعلاقة الشكل بالمحتوى تنشأ حدسيّاً لدى الإنسان. وبما أن المؤلف منطقي النظرة، فلا يمكنه تصوّر العلاقة إلاّ من حيث كون المضمون يلخّص تجربة الوقائع الخارجية بعدّ ذاتها بعيدا

عن علاقتها بالذات، ورؤية الذات لها؛ والمؤلف بمجرد افتراضه إضافة لغة قبيحة دليل على أنه يريد معرفة، وأن الجمال خال من المعرفة، وهنا يتناقض مع نفسه، وخاصة حين يعتبر الفن حرية بحيثُ يترك للذات أن تسير وفق سجيّتها.

ولم نر سببا معقولا جعله يبقي على ثنائية الله / الإنسان، مع أنه اعتبرها أسّ البلاء، من حيث أننا استخرجنا منها قبول الانصياع للحاكم على أنه خليفة الله في الأرض ولا رادّ لحكمه؛ ولم تكن محاولته التبريرية مقنعة من خلال جعله للمعرفة نطاقين، لكلّ منهما موضوعه ومنهجه، فللعقل من تحليل وتفسير للطبيعة والحقيقة؛ وللإيمان ما تقتضيه مبادىء الدين وأصوله؛ إن هذه التفرقة غير مقبولة من وجهة نظر الإسلام على الأقل.

وتمثّل الحل لديه أخيراً بأن يأخذ الغرب قيم العرب؛ ويأخذ العرب علوم الغرب، مع المحافظة على دينهم وثنائيتهم.

ومع كل ذلك فإن كتاب تجديد الفكر العربي واحد من أهم الكتب التي عالجت موضوع التراث منذ سبعينات هذا القرن، خاصة وقد أردفه مؤلفه بكتابين آخرين خاضا غمار الموضوع هما (المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري) و (ثقافتنا في مواجهة العصر).

كما أنّه مؤلَّف يفتح الشهية الفكرية ويحثّ على الاطلاع المستزيد من الآراء حول الموضوع، كما أنه يثير كثيراً من النقاش حول أفكاره، وهذه إحدى سمات الكتاب الجيّد الذي ما أن نُغلقه حتى تبدأ متاعبنا مع ما جاء فيه، لأنه يفتح الذهن ويدعو إلى مزيد من إعمال الفكر والتيقّظ.

المصادر والمراجع

الحكيم، توفيق. التعادلية. مخطوط، ١٠٠ص

الراشد، محمد. وحدة الوجود في الفكر العربي. (الله والانسان والعالم)، دمشق، اتحاد الكتّاب العرب، لا. ط، ١٩٨٥، ٢٨٠ص.

صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، جزءان؛ ٧٦٥ + ٧١٦ص.

عمارة، محمد. (العقلانية الاسلامية) في مجلة العربي. الكويت، عدد (٣٤١)، ابريل ١٩٨٧؛ ص٢٤ - ٢٧.

العوّا، عادل. الأخلاق. دمشق، المطبعة الجديدة، لا. ط، ١٩٧٧، ٣٥٩ص.

فاخوري، حنا. وخليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية. بيروت، دار الجيل، ط٢، ١٩٨٢، جزءان.

مجموعة. المعجم الفلسفي المختصر. تر: توفيق سلوم. دار التقدم، موسكو، لا. ط، ١٩٨٦، ٦٠٨ص.

مجموعة. موجز تاريخ الفلسفة. تر: ابراهيم سلوم. دار الجماهير الشعبية، لا. ط، لا. ت، ثلاثة أجزاء؛ ٣٣٥ - ٦٠٤ - ١٠٢٠ص.

محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي. بيروت / القاهرة، دار الشروق، ط٥، ١٩٧٨؛ ٣٨٨ص.

مروّة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية. بيروت، دار الفارابي، ط٤، ١٩٨١، جزءان.

مفهوم الدين في منظور علم الإجتماع

طلال عبد المعطي مصطفى

مقدمة:

حظي موضوع الدين باهتمام عام من قبل العلوم الإنسانية وعلم الإجتماع بشكل خاص، إذ نجد كبار علماء الإجتماع يؤكدون في أعمالهم على أهمية الدين في سلوك الأفراد وفي استمرارية

(*) طلال عبد المعطي مصطفى: باحث من سورية، ماجستير في علم الاجتماع، يهتم بالدراسات الفلسفية والإجتماعية.

المجتمع وتغيره في الوقت نفسه، ويعود هذا الإهتمام إلى عصر عالم الإجتماع العربي (ابن خلدون) حيث أكد على أهمية الدين في تأكيد العصبية، واستمرارية التعاون والتنافس من أجل بقاء الجماعة.

ونجد اهتمام علماء الإجتماع الأوربيين بموضوع الدين في المجتمع، فنجد استخدام (دور كهايم) لمفهوم الدين للتحقق من صحة افتراضه حول الترابط بين التماسك الإجتماعي والانتحار من خلال وصفه كمتغير مع متغيرات أخرى ليشير إلى درجة التماسك الإجتماعي.

أما ماكس فيبر فقد استخدم مفهوم الدين في تفسيره لنشوء الرأسمالية الصناعية، فقد رأى في تفسيره لنشوء الرأسمالية الصناعية في أوربا الغربية أنه لم يكن لعامل تراكم الربح ورأس المال في المرحلة الاقطاعية الأثر الفعال في تواجد تلك المرحلة، وإنما رد ذلك إلى التغير الذي حدث في سلم القيم الإجتماعية والأخلاقية نتيجة ثورة الاصلاح الديني في أوربا، وخاصة ماجاء به أتباع (كالفن) في نطاق المذهب البروتستانتي من مباديء تؤكد المعطيات الإجتماعية الرئيسية لنشوء النظام الرأسمالي. ونجد تحليل (ماركس) لوظيفة الدين في المجتمعات البدائية والاقطاعية والرأسمالية وتبدل تلك الوظائف مع تبدل البنى الاقتصادية والقوى السياسية ومن جعله للدين وظيفة للحد من رؤية الاستغلال في المجتمع الرأسمالي الصناعي وتحويله لإشباع الحاجات الروحية في المجتمع الإقطاعي، وتنظر الماركسية إلى كافة الأديان على أنها أجهزة للرجعية البرجوازية بهدف الدفاع عن الاستغلال وتخدير الطبقة العاملة، فالايديولوجية الدينية معادية في جوهرها للتقدم الإجتماعي (الدين أفيون الشعب). أما أصحاب الاتجاه الوظيفي فينظرون إلى الدين نظرة موضوعية، ويحللون الوظائف الإجتماعية الدينية من الناحية العلمية ويخضعونها للدراسة العقلية والميدانية في إطار المنهج التكاملي الوظيفي.

أولاً: مفهوم الدين

لعل أول مايجب أن نتعرض له بالدراسة هو تحديد مفهوم الدين أو المقصود بهذه الكلمة كما جاءت في آراء الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين. فقد أثارت كلمة الدين أو العقيدة الدينية Religion من حيث معناها والمقصود بها خلافات عدة، ووجهات نظر متباينة من جانب الفلاسفة وعلماء الإجتماع وغيرهم ممن تناولوا مفهوم هذه الكلمة بالدراسة والتحليل، بحيث نجد أن أي تعريف مقبول للعقيدة أو الدين من الصعب الوصول إليه[1]. وقد بذلت محاولات عدة للكشف عن المكونات أو العناصر الجوهرية في كل الأديان (مثل التجربة الروحية Numinous Exp-crience) والتضاد بين المقدس والمحرم، والاعتقاد في الهة أو إله واحد، حتى يمكن الوصول إلى جوهر أو ماهية العقيدة الدينية، وقد صادف هذه المحاولات اعتراضات كثيرة، إما بسبب تعدد الديانات الإنسانية الذي يجعل من الممكن أن تجد نماذج متضادة للعقائد الدينية أو لأن هذه العناصر التي ذكرت على أنها عناصر جوهرية في بعض الديانات عناصر ثانوية أو سطحية، ومن ثم تصبح الطريقة الأفضل للوصول إلى تعريف العقيدة الدينية هو عرض الخصائص أو الصور المميزة أو المحددة للديانات الكبرى في العالم لها صفات أو خصائص مشتركة، كالمعتقدات Doctrines والأساطير Myths والتعاليم الأخلاقية والإجتماعية والطقوس والعبادات Pituals والمؤسسات الإجتماعية والخبرات والمشاعر الداخلية Inter Expe-rience and Sentiments.

أ – الدلالة اللفظية (الايتمولوجية):

اعتمد فريق من علماء الأديان على الدلالة اللفظية للأصل اللاتيني للاصطلاح Religion، واختلف هذا الفريق بهذا الصدد إلى رأيين، فذهب

(١) The new encyclpedia britanica - vol 15 wiliam benton puplisher -15- thed 1974- p613.

البعض وعلى رأسهم «جييو Guyou» إلى أن هذا المصطلح مشتق من الفعل اللاتيني Religare بمعنى ربط أو جمع، وقد أخذ بهذا التفسير (لاجراسري Dela Grasserie) فذهب إلى أن هذا الدين هو ارتباط جماعة إنسانية بإله أو عدة آلهة بمعنى أن كل ديانة تجمع بين معتنقي الديانة الأحياء منهم والأموات، والهمهم أو الهتهم في مجتمع واحد على اعتبار الآلهة كائنات حية، ترتبط بعضها ببعض وبالبشر بعلاقات محبة أو كراهية، على النحو الذي تصوره أساطير اليونان والرومان وخاصة ماورد عن الآلهة والأبطال من الإلياذة والأوديسا، وهذا الفهم للدين يكاد يحصر مدلوله فيما يعني به علم الميثولوجيا الأسطورية، بما لايدع مجالاً للشك في نقصه، فقد تكون العلاقات بين الآلهة والبشر موضوعاً للدراسة الدينية ولكنها بطبيعة الحال لاتتخذ هذا المظهر الأسطوري في كل المستويات أو بالنسبة لكل الأديان أو في جميع البيئات[٢].

ويبدو لنا أنه إذا استبعدنا من الدلالة اللفظية فكرة ارتباط البشر بآلهة وفهمنا منها ارتباط جماعة من الناس واشتراكهم في عقيدة واحدة ومعاملات وطقوس متجانسة كان لهذا المفهوم حظ أكثر من القبول. أما الفريق الآخر وعلى رأسه كل من (جيفونز Gevons) و (روجيه باستيد Bas-tide) فيعتقد أن كلمة Religion ترجع أصلاً إلى الفعل اللاتيني Religere بمعنى العبادة المصحوبة بالرهبة والخشية والاحترام، على أن هذا المدلول لايكاد ينطبق إلا على العاطفة الدينية الراقية التي تظهر في بعض الديانات المعروفة باسم الديانات السماوية، أما الدراسات الأنثروبولوجية فتمدنا بأمثلة من مواقف العباد من الهتهم على نحو ينطوي على تجرد المعتنقين

(٢) - الخشاب، أحمد، دراسات في النظم الإجتماعية: المجتمعات المتخلفة والنظم الدينية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٩٣.

والمتنسكين من الخشية والرهبة لآلهتهم خاصة إذا مروا بمحنة أو بتجربة اجتماعية فاشلة[٣].

وإذا أردنا أن نلوذ بما في المعاجم من معاني لغوية لكلمة الدين، فإننا لم نظفر بما تصبو إليه من مفهوم دقيق لكلمة الدين، حيث نجد أن هذه المعاجم إنما تكشف لنا فحسب عن الوجوه المتشعبة لمعاني هذه الكلمة والمتباعدة بل والمتناقضة، فالدين هو الملك، وهو الخدمة وهو العز وهو الذل وهو الإكراه وهو الإحسان، وهو العادة وهو العبادة، وهو القهر والتذلل والخضوع، هو الإسلام والتوحيد . . . الخ .

هذه المعاني لكلمة دين تدور في النهاية على معنى لزوم الانقياد، ويظل البون شاسعاً بين المعنى اللغوي وبين معنى كلمة الدين في عرف الناس أو اصطلاحاتهم[٤].

وقد أحصى (جيمس لوبا) ثمانية وأربعين تعريفاً على الأقل للدين، كل منها يؤكد معنى أو مغزى معيناً، أو يبرز أهمية سمة أخرى من السمات أو المعالم المشتركة بين الأديان[٥] ونذكر على سبيل المثال لا الحصر بعضاً من هذه التعاريف قبل أن نحدد السمات أو المعالم المشتركة التي أوردها العلماء بعد دراساتهم المتعددة في هذا المجال.

ب - تعاريف بعض المفكرين للدين:

هذا وهناك تعاريف متعددة قام بها كثير من المفكرين لتوضيح مدلول كلمة دين من ناحية العقيدة والعبادة ومدى اتصالها بفكرة الألوهية والملاحظ بصفة عامة أن معظم هذه التعاريف جاءت نتيجة التأثر بالآراء المذهبية

---

(٣) - المرجع السابق ١٩٤ .

(٤) - دراز، محمد عبد الله، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ط٣، دار القلم، بيروت ١٩٧٤، ص٣٠- ٣٣.

(٥) - الأتاسي، سيد حسين، مشكلات تعريف الدين، المجلة الدولية للعلوم الإجتماعية العدد ٣١، السنة الثامنة ١٩٧٨، مركز مطبوعات اليونسكو ص٣.

والفلسفية والمعتقدات الشخصية وبالوظيفة التبشيرية كما أنها امتزجت في كثير من الأحيان بالأحكام التقويمية التقديرية . فإذا أخذنا نماذج من تعاريف الفلاسفة فإننا نختار تعريف الفيلسوف الألماني (كانت Kant) الذي يتضمن القول بأن الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر الهية سامية، وتعريف شاتيل بأنه (مجموعة واجبات المخلوق نحو خالقه) بينما يؤكد (سبنسر Herbert Spencer) في تعريفه على العنصر الأساسي في الدين وهو الإيمان بالقدرة اللانهائية أي التي لايمكن تصور نهايتها الزمانية والمكانية[٦].

ومن علماء الانتروبولوجيا الذين اهتموا بدراسة الأديان، نذكر تعريف (تايلور Edward Yuylor) للدين بأنه الاعتقاد بوجود أرواح، وتعريف (ماكس مولر) للدين بأنه محاولة التعبير عما لايمكن تصوره والتطلع إلى الله باعتباره الكمال المطلق اللانهائي، بينما يعرفه (ريفيل) بأنه محاولة توجيه الإنسان لسلوكه وفقاً لشعوره بالصلة بين روحه وبين روح خفية يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر الكائنات الأخرى ويحاول أن يكون على صلة دائمة بها[٧] والملاحظ على هذه التعريفات أنها تعريفات شخصية نفسية تقوم على الاستبطان والإحساس الفردي والشعور بالصلة بالمعنى الكلي- فكرة الألوهية- وهي تعريفات تبنى على عمومية الظاهرة الدينية ولاتنظر إلى الناحية الموضوعية فيها باعتبار أن الدين حقيقة خارجة عن الذات الإنسانية تتمثل في الطقوس والعبادات التي يشترك في أدائها جماعة إنسانية تؤمن بعقيدة معينة كما أنه يغلب على تلك التعريفات النزعة الفلسفية التأملية المجردة، ونلاحظ أيضاً أن معظم هذه التعريفات قد حصرت مسمى (دين) على الأديان السماوية المستمدة من وحي سماوي

(٦) -الخشاب، أحمد، دراسات في النظم الإجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص١٩٦ .

(٧) - العراقي، سهام، الاتجاه الديني المعاصر لدى الشباب، مكتبة المعارف الحديثة، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٦٣.

وبذلك يخرج من هذه التعريفات الديانات التي تقوم على عبادة قوى الطبيعة كالتوتمية وعبادة الأوثان والنجوم ومالى ذلك من الديانات التي تميز المجتمعات المتخلفة. وعلى حين يهتم علماء الانثروبولوجيا بفكرة وجود الأرواح وهي تعكس مالدى البدائي من خوف وقلق تجاه مظاهر الطبيعة التي لايستطيع مقاومتها أو التحكم فيها. نجد عالم الإجتماع (أودى) يذهب إلى أن تفسيرات الدين لايمكن أن تكون متكاملة إذا لم تأخذ الجوانب السوسيولوجية في الاعتبار. فالدين أحد البناءات النظامية الهامة في أي مجتمع، إلا أن الدين ليس مثل الحكومة التي تهتم بالقوة وليس كنظام الأسرة الذي ينظم العلاقات بين الجنسين وبين الأجيال فالاهتمام الرئيسي بالدين يبدو وكأنه اهتمام بشيء غامض ليس من اليسير إدراك حقيقته الإمبريقية، إن الدين يهتم أصلاً باتجاهات الإنسان نحو ماهو فوقي Oey-ound والتنظيمات العملية لما هو فوقي في الحياة الإنسانية فالدين قد حدد على أنه المجسد لكل الاتجاهات الرفيعة، كذلك، فهو حصن الأخلاق ومصدر النظام العام والسلام الداخلي للفرد(٨)، وقد أحصى العلماء الذين درسوا الدين عدداً من السمات المشتركة بين الأديان أوردها هنا دون ترتيب معين للأوليات(٩).

- الاعتقاد في كائن أو كائنات خارج نطاق الطبيعة إلى جانب نظام خفي يتفق مع هذا ويتعارض مع النظام الطبيعي.

- الاعتقاد بأن الإنسان مقدر له أن يقيم علاقة شخصية مع ذلك الكائن أو الكائنات.

- طقوس ومعتقدات معينة يظن أن الحقيقة اللاطبيعية تقرها أو تأمر بها بما في ذلك الإعتقاد في حياة مستقبلية وفي الصلاة وفي معايير ومواثيق للسلوك.

---

(٨) - O- Dea- T.- F.- The Sociology of Religion- Englewood- Chiffs- N.G:- Prentice Hall INC. 1966 P7.

(٩) - العراقي، سهام، الاتجاه الديني المعاصر لدى الشباب، مرجع سابق ذكره، ص ٢٤ - ٢٥.

- تقسيم الحياة إلى مقدسة وعلمانية بما يصحبها من أنشطة مترتبة على التقسيم مثل نظام الأشياء أو الأماكن المقدسة أو بيوت العبادة ومايصحب هذا من طقوس.

- الاعتقاد بان مافوق الطبيعة يبلغ مشيئته وأوامره عن طريق رسل يختارهم.

- محاولة تنظيم الحياة التي لاتعتبر سوى رحلة من هذا العالم بحيث تتمشى مع مايعتقد أنه الحقيقة طبقاً لأهداف قوى مافوق الطبيعة.

- الاعتقاد بأن الحقيقة الموحى بها تحل محل الأنواع الأخرى الناتجة عن الجهود البشرية وذلك بمقدار مايتعلق الأمر بأسمى مشكلات الفكر.

- إعادة إدخال من يؤمنون في حظيرة جماعة من المؤمنين وبذا يصبح في إمكان الدين أن يسري في حياة كل من الفرد والجماعة.

هذه السمات تشمل الخصائص الدائمة للدين حيثما يوجد، ويمكن أن تصلح إلى حد معين لتكوين فكرة عامة عن طبيعة الدين حتى وإن لم تكن تستنفد وصف الحياة الدينية، هي تشمل الفكر والإحساس والسلوك وجميعها موجود في الدين ومتداخل بعضه مع البعض الآخر.

فإذا انتقلنا إلى استعمال كلمة الدين في القرآن الكريم فنجد أنها تمثل في الذهن تصورات أربعة أساسية[١٠].

الأول: القهر والغلبة من ذي سلطة علينا.

الثاني: الإطاعة والتعبد والعبودية من قبل خاضع لدى السلطة.

الثالث: الحدود والقوانين والطريقة التي تتبع.

الرابع: المحاسبة والقضاء والجزاء والعقاب.

كما يعرف أيضاً بأنه «وضع الهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات[١١].

---

(١٠) - المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن- الاله- الرب- العبادة- الدين، دار التراث العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٥، ص٢٠.

(١١)- الخشاب، أحمد، دراسات في النظم الإجتماعية، مرجع سابق، ص٧.

ثانياً: مفهوم الدين في علم الإجتماع

إن دراسة علم الإجتماع للدين كانت ومازال جزءاً لايتجزأ من المجهود العام الذي يقوم به الفلاسفة والعلماء والمؤرخون لفهم الظاهرة الدينية، الأمر الذي جعلها تتم في إطار نظري أشمل يتجاوز خصوصيات الظاهرة وملابساتها إلى مستويات أخرى ذات أبعاد متعددة فلسفية وعلمية، فالدراسات الإجتماعية لكل ماهو ديني تمثل حلقة من حلقات البحث العلمي بمعناه الأوسع، وهي بالتالي تنجز من فضاء معرفي أشمل. وبالطبع، فكل فضاء معرفي يملي جملة من التصورات العامة، كما يملي جملة من أدوات التحليل الخاصة، ومامن شك في أن التاريخ الحديث قد شهد أكثر من مدرسة نظرية حاولت كل منها أن تفهم الدين انطلاقاً من سياقاتها النظرية وأدواتها المنهجية أولاً، وانطلاقاً من خصوصيات الظاهرة الدينية وفق تلك الفترة التاريخية المحددة ثانياً، لذلك نلمس بوضوح تعدد الطروحات وتراكم التناولات مما جعل التراث العلمي في خصوص الدراسات الإجتماعية للظاهرة الدينية تراثاً متنوعاً تختلف نظرته إلى الدين وجدواه من مدرسة إلى أخرى[١٢] وهذا ماسنتعرض له بالبحث والتحليل عند أهم الرواد في علم الإجتماع.

آ- **مفهوم الدين في النظريات الإجتماعية التقليدية**

١- أوجست كونت:

لقد طبع (كونت) علم الإجتماع منذ بدايته بفلسفته الوضعية، ولاشك أن هذا انعكس على اتجاه علم الإجتماع الديني في مراحله الأولى فالفلسفة الوضعية تدعي أن الحقائق الإجتماعية يجب أن تعامل كأشياء، وأن الباحثين في هذه الأشياء يجب أن يتبنوا مدخلاً موضوعياً، وبهذا يمكن

---

(١٢) -الهرماسي، عبد الباقي، علم الإجتماع الديني، في كتاب: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط١ بيروت ١٩٩٠، ص١٥.

التوصل إلى تعميمات امبريقية تستمد منها القوانين المفسرة للمجتمع وظواهره، وهذه القوانين من نوعين: الأول خاص بقوانين الاستقرار الإجتماعي Social Dynomies. وقدم لنا (كونت) قانونه الشهير المسمى بقانون الحالات الثلاث Law of the Three Stages ليبين قيمة المراحل التي مر بها الفكر حتى بلغ الحالة الراهنة، فيشير قانون الحالات الثلاث إلى تقدم أو تطور تدريجي في الفكر الإنساني ينظر إليه (كونت) ككل فالمجتمع ينتقل من الحالة الأولى والتي يتميز فيها فرع من فروع المعرفة بأنه يعكس نظرات أو آراء لاهوتية إلى المرحلة الثانية وفيها يفسر الفكر الإنساني كل الظواهر من خلال ميتافيزيقية مجردة، وأخيراً توصل الفكر الإنساني في مرحلته الثالثة إلى التفكير العلمي أو الوضعي كأساس لكل العمليات الفكرية وهذه المرحلة الأخيرة، كما يرى (كونت) تتميز بأنها نهائية وحتمية، فالتفكير الوضعي يفسر الظواهر بالقوانين التي تحكم عملها، وقد أعطى (كونت) فكرة واضحة عن الهدف النهائي للوضعية، عندما أشار إلى كيف أنه في كل مرحلة من المراحل الثلاث يبلغ الفكر الإنساني النقطة النهائية للتطور وبعدها في المرحلتين الأولى والثانية يتم التحول والانتقال إلى المرحلة التالية فقد كانت قيمة التطور الذي وصلت إليه المرحلة اللاهوتية وهي تطور مفهوم التوحيد، وفي نهاية المرحلة الميتافيزيقية توصل الفكر الإنساني إلى أن الطبيعة من أهم الأسباب المفسرة لكل الظواهر، وفي المرحلة الوضعية يمكن أن نتوقع أن كل الظواهر الخاصة تقع تحت الحقائق الكبرى مثل قانون الجاذبية الذي يفسر العديد من الظواهر(١٣).

وينادي الوضعيون بالالتزام بالإجابة على الأسئلة العلمية للأشياء الملاحظة، ولعل تقدم العلوم الطبيعية راجع أساساً إلى ابتعادها وانفصالها

---

(١٣) - بيومي، محمد أحمد محمد، علم الإجتماع الديني، ط٢، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، ١٩٨٥، ص٩٣- ٩٤.

عن الاعتبارات الدينية والميتافيزيقية . ويرى (كونت) أن علم الإجتماع يستطيع أن يحقق هذه العلمية إذا جرد نفسه من هذه الاعتبارات، وبلا شك فقد ساعد هذا الاتجاه الوضعي على ظهور نظريات تفسر الدين على أنه نوع من التضليل الإجتماعي، أو نوع من التفكير والأفعال الرمزية أسيء فهمها أو نسيت معانيها(١٤) .

وعلى أية حال، فقد ساهم (كونت) في تحديد معالم الوضعية، ولكنه لم يقدم لنا تفسيراً سوسيولوجياً للدين، بل على العكس، فإنه قدم تفسيراً دينياً للمجتمع . وكما كتب (نيسبت Nisbet) «أنه من الصعب عندما تقرأ أعمال (كونت) أن تدرك ماإذا كان لاهوتياً أو عالماً(١٥)» .

فقد حاول (كونت) أن يحل الوضعية كدين جديد محل الأديان والاعتقادات الموجودة وبالرغم من أن قانون الحالات الثلاث (الدينية- الميتافيزيقية- الوضعية) قد يبدو وكأنه قانون أو نظرية علمانية فإنه في رأي (هيل Hill) انقلب ليكون برنامجاً للدفاع الديني . . مع هدف واضح لإعادة تقديم التماسك الإجتماعي لكاثوليكية العصور الوسطى باسم دين الإنسانية(١٦) .

وقد كانت الأخلاق من الموضوعات الأساسية التي عالجها (كونت) وقد أشار إلى الأخلاق التي ينشدها، بأنها الأخلاق المستمدة من الديانة المسيحية، لاسيما مبدأ «عش لغيرك» الذي يؤدي إلى الشعور بالمشاركات الوجدانية بين مختلف الأفراد والطبقات . ومن محاضرات (كونت) العديدة في مجال الفلسفة الوضعية تصدى للديانتين الإسلامية والمسيحية، وأوضح

---

(١٤) -المرجع السابق، ص٩٥ .

(١٥) -- Nisbet R.- A. - The Sociologyical Tradition Heinemun - London- 1967- P228.

(١٦) -- Hill- M.- Asociology of Religion Basic Books INC. New York- 1973- P25.

أن كلتيهما لم تصل بالعالم إلى الحقيقة الوضعية، أي التي تقوم على أساس علمي، وطالب- على أساس ذلك- المسلمين والمسيحيين ولاسيما أتباع المذهب الكاثوليكي بأن يأخذوا بديانته الجديدة التي أطلق عليها اسم (ديانة الإنسانية) تلك التي (مبدؤها الحب وأساسها النظام، وغايتها التقدم)[١٧].

٢- اميل دوركهايم

جاءت نظرية دوركهايم عن الدين في كتابه بعنوان «الأشكال الأولى للحياة الدينية» والذي حاول فيه تقديم تحليل عميق لصور ومصادر وطبائع وآثار الدين منذ بدايته الإجتماعية. هذا ولعل الفكرة الأساسية التي قامت عليها دراسته، هي أن «الدين شيء اجتماعي» وقد رتب على أساس تلك القاعدة النتيجتين التاليتين[١٨].

الأولى: الأفكار والممارسات الدينية، إنما تشير أو ترمز إلى الجوانب التجمعية Collective Aspects.

الثانية: أن التجمع هو المصدر أو المنبع الأساسي أو السبب الرئيسي للخبرة الدينية ولتأكيد الرقابة الأخلاقية للمجتمع على أفراده.

ويتبين مما سبق أن الدين لدى (دور كهايم) عبارة عن مجموعة من العقائد والممارسات التي يقيمها نسق شامل يحقق القداسة للأشياء المحرمة. وهذه العقائد والممارسات توجد بين الأفراد والجماعات عن طريق مساهمتها في ايجاد مجتمع ذي مستوى أخلاقي معين، يعتبر الدين محكاً أساسياً فيه لكل ماهو أخلاقي، وماهو غير أخلاقي ويرى دور كهايم أن خير وسيلة لتفسير ظاهرة معقدة، بل وشديدة التعقيد مثل الظاهرة الدينية أن ندرس الجذور التي انبثقت منها قبل أن تخالطها - أو تختلط بها- عناصر غريبة عنها. وفي ذلك يقول (دور كهايم) إننا نحاول أن نتناول بالدراسة أبسط الديانات البدائية، كما هي معروفة واقعياً، وكما توجد في مجتمع لم يسبقه

(١٧) - عبد الباقي، زيدان، علم الإجتماع الديني، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١١٤.
(١٨) - المرجع السابق، ص١١٥.

أي مجتمع آخر من حيث البساطة (ذلك استقر رأيه على أن المجتمعات البدائية هي أفضل البيئات الإجتماعية لدراسة الظاهرة الدينية. تلك المجتمعات أو الأمم البدائية والتي تتوقف الأشكال الإجتماعية فيها عند مستوى القبيلة أي المجتمعات التي تنطوي على البطون Hords والأفخاذ Clans وهي أبسط الأشكال الإجتماعية قاطبة - في نظر (دور كهايم) - وتليها العشائر Profane ثم القبائل Tribes[١٩].

واعتبر (دور كهايم) الفخذ بمثابة النواة الصغرى للمجتمع البدائي وأن قوامها وحدة اللقب المشترك بين أفرادها. وهو لقب يشتق- في النادر- من اسم لمظهر من مظاهر الطبيعة كالشمس أو القمر أو النهر أو الأرض. . . ويشتق - في الغالب- من اسم حيوان، أو نبات حيث تعتقد هذه الأفخاذ أن لها بمسمى هذا الاسم صلة قدية حيوية أو روحية، وذلك على أساس اعتقادها بأنها تسلسلت عنه، أو أنه كان حامياً لها أو حليفاً لجدها الأعلى أو ماإلى ذلك، ومن هنا كان أفراد هذه الأفخاذ يعظمونه ويرسمون صورته على مساكنهم وأدواتهم وأسلحتهم وراياتهم. . . بل ويعتبرونه «هوية» لكل منهم، حيث يطبعون صورته بطريقة (الوشم) على أذرعهم أو صدورهم، كما لو كان (بطاقة من بطاقات تحقيق الشخصية) لتأكيد انتساب كل منهم إلى فخذه والنظام الديني الذي يقوم على أساس (اللقب الأسري المشترك) يعرف بنظام الطوطم ToTem وقد عرف هذا النظام في الشعوب القديمة: المصرية والاثيوبية والعربية واليونانية والرومانية والغالية. . . الخ[٢٠]

ويرى دور كهايم أن الأشياء المقدسة لأي نسق ديني هي في الحقيقة رموز للمجتمع الذي يمارس هذا الدين. ويفسر هذا بأن الشعوب التي تعيش حياة بدائية تحيا حياة شبه جماعية، وعندما تجتمع في مناسبات معينة، يقوى هذا الإحساس الجمعي وبتكرار هذا الإحساس في المناسبات يصبح نوعاً من

(١٩) - المرجع السابق ص ١١٨- ١١٩.

(٢٠) - دراز، محمد عبد الله، الدين: بحوث ممهدة لدراسة الأديان، مرجع سابق، ص١٥٩.

الشعائر ويأخذ في ذهن المشاركين فيه شكل القوى المقدسة، فتلك الأحاسيس التي يعبر عنها من خلال الشعائر تنعكس على الموضوعات التي أصبحت ذات طبيعة مقدسة في رأي الجماعة وتضفي نوعاً من الخشوع الديني في مواجهة القوى الغامضة(٢١)

لقد حاول (دور كهايم) أن يبرهن على ماذهب إليه، فأخذ مثالاً من دراسة قبيلة Arunta في وسط استراليا والتي لم يعد طوطم القبيلة فيها الطوطم الرئيسي، بالإضافة إلى وجود طقوس مرتبطة بطواطم أخرى ولكنها أقل أهمية على مستوى الأشخاص أو القبيلة عامة، ويذهب (دور كهايم) إلى أن العضوية في هذه القبيلة تشكل محور الحياة الإجتماعية، فالطوطم الشخصي يمثل استدماج القيم الإجتماعية والاعتراف بأن فردية الفرد تعتمد على مساندة المجتمع، والاعتقاد في وجود اله متسام يمثل الوعي بأن الناس يرتبطون فيما بينهم بمشاعر وقيم عليا ولكن في مناسبات قليلة غالباً مايؤكد هذا المفهوم من خلال التجربة دون أن يتخذ ذلك أشكالاً طقوسية أو دينية جديدة(٢٢)

مايريد أن يؤكده (دوركهايم) هو أن الجماعة الإجتماعية هي المسؤولة عن تكوين الدين والأخلاق والتعبير عن ذلك رمزياً، فالدين خاص بجماعة معينة، وعندما تتغير هذه الجماعة يتغير الدين أيضاً، بمعنى آخر أن بناء الجماعة عنده يعتبر متغيراً مستقلاً والدين متغيراً تابعاً فيه، ولكن من الناحية الوظيفية يرى (دور كهايم) أن الدين يسند ويدعم بناء اجتماعياً معيناً عن طريق منع الانحراف وتحديد مجريات التغير، وكذلك بإعطاء سلطة مطلقة ومقدسة للقواعد والقيم الثابتة للجماعة، فالدين مستمد أيضاً من التضامن الإجتماعي من ناحية فضلاً عن أنه يعضده من ناحية أخرى، فهو يعبر عن

(٢١) – بيومي، محمد أحمد محمد، علم الإجتماع الديني مرجع سابق، ص١٠٥

(٢٢) – المرجع السابق، ص ١٠٥ .

ولاءات الجماعة ويعمل على استمرارها . وعلى الرغم من أن الدين، سواء بطريقة ظاهرة أو مستترة يمر بتغيرات نجد أن بعض الجماعات تضفي صفة التقديس على أعضائها، ولهذا يعمل المجتمع على استمرار الدين وفي الوقت نفسه يعمل الدين على تعضيد هذا المجتمع . فضلاً عن ذلك، يرى (دور كهايم) أن نمو المجتمعات في الحجم وفي الاحتكاك المتبادل وتقدم العلوم والتكنولوجيا يجعل الناس يميلون إلى الانتقال من عبادة طوطم القبيلة أو أرواح الأسلاف أو آلهة المدينة أو القبيلة إلى مفهوم الاله الواحد الذي يحكم كل الخلق(٢٣) .

ويلاحظ في كتابات (دوركهايم) المتصلة بإشكالية العلاقة بين الفكر الديني والواقع أن التصورات والرموز الدينية ليست بالفروق من الأوهام أو بديلاً عن قوى أخرى خارج فضاء العلاقات الإجتماعية كالقوى الطبيعية، وإنما هي تصورات ورموز للنسيج الإجتماعي على المستويين المادي والفكري، وبالتالي يمكن اعتبار هذه التصورات والرموز عناصر تكوينية مكونة لبنى المجتمع وهياكله تحتمها طبيعة الحياة الإجتماعية .

فوجود الرمز في ذهنية الأفراد وفي طريقة تفكيرهم، من شأنه أن يمنع الدوافع الأنانية وأن يمنح الفرد عوامل الانضباط التي تمكنه من إقامة التصورات الجماعية وقدرتها على توجيه الدوافع الفردية ورقابتها، إذ أنها تمثل إحدى الآليات الأساسية لاشتغال العملية الإجتماعية، ومن مستلزمات العملية الإجتماعية توافر جملة من الرموز والتصورات العامة التي تضمن حداً معيناً من الرقابة والتوجيه فالعمل الديني له دور نش

ط في جعل الناس ينخرطون في صلب الحياة الإجتماعية بطرق

---

(٢٣) Schare- B- R- The Sociological Study of Religion Harpertorch Books- New York- 1970- P24.

إيجابية، وهو موجه نحو دفع الأفراد وجعلهم يفضلون المشاركة والمساهمة على الانسحاب والانزواء والتقوقع(٢٤).

ويلاحظ (روبرتسون R. Robertson) أن معالجة (دور كهايم) للدين قد حظيت باهتمام كثير من الباحثين خاصة علماء الانثروبولوجيا، ويرى أن مرد هذا أن نظرية (دور كهايم) عن الجانب التكاملي للدين، وأثر الدين على المستوى الفردي والجماعي جذبت كثيراً من الباحثين الذين حاولوا الاهتمام بدراسة المجتمعات البدائية مع التركيز على الجانب الوظيفي التكاملي للدين، أي الاهتمام بدور القيم والمعتقدات والرموز في إعطاء شعور بالتكامل للأفراد وتحديداً ماينبغي أن يكون عليه المجتمع.

٣- ماكس فيبر

لقد كانت الدراسات والأبحاث الدينية والاقتصادية، ولاسيما من جوانبها الإجتماعية من أهم الدراسات التي سخر لها (فيبر) كثيراً من وقته وجهده، بهدف البرهنة على أن «الظاهرة الدينية» قد تكون عاملاً من عوامل تغير الظاهرة الاقتصادية. ويبدو أن كتابات ودراسات (فيبر) حول الظاهرة الدينية لم تكن بقصد الكتابة والدراسة في مجال (علم الإجتماع الديني) فحسب بل أيضاً تفنيد ودحض كتابات (ماركس) حول اعتبار الظاهرة الاقتصادية هي ذات الأثر الوحيد في كل مايحيط بها من ظاهرات أخرى ولعل أهم مالفت نظره هو ذلك الخطأ العلمي الذي وقع فيه ماركس بنظريته المتميزة هذه في اتجاهها نحو إعادة بناء العلاقات الإجتماعية التاريخية على أساس اقتصادي فريد.

وقد لخص فيبر نقده لهذه النظرية بقوله: فشلت في التمييز بين ماهو (اقتصادي) وماهو (حتمي اقتصادي) وما هو (ملائم أو مناسب اقتصادياً) لطغيان (الحتمية الاقتصادية) على كل دراسات وأبحاث كارل ماركس(٢٥).

(٢٤) - الهرماسي، عبد الباقي، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص١٦.

(٢٥) - Weberm- Essays in Sociology- Edited by Gerth and Mills- Oxford University Press- New York - 1991-)42.

وقد دارت كل دراسات (فيبر) وأبحاثه في مسائل علم الإجتماع الديني حول دراسة بعض المقولات الجوهرية مثل (الألوهية) و (المحرمات) والكاريزما Charisma وبعض قيم الأخلاق الدينية وربط فيبر أيضاً بين الدين والسحر Magic ولم يكتف بذلك، وإنما قارن بين عمل كل من الساحر Magican ورجل الدين Clergman والكاهن Priest ولاسيما في المجتمعات الموغلة في التخلف مثل مصر والهند والصين في عصورها الماضية[٢٦].

وتناول أيضاً بالدراسة مختلف النحل والثقافات والحضارات التي جاءت بعد ذلك مثل البراهمانية والكونفوشيوسية في تطوير البناء الإجتماعي الصيني القديم، وتناول - بجوار ذلك- تعاليم الديانات السماوية مثل اليهودية والمسيحية والإسلام وعلاقتها بتنظيم المعاملات والعلاقات الاقتصادية في ظل القواعد الأخلاقية لكل دين[٢٧].

وقد حاول (فيبر) في دراسته المعمقة (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) ومانشأ عنها من مذاهب مثل (الكالفينية والتزمتية) أن يوضح العلاقة بين تلك الأخلاق ونشوء الرأسمالية الصناعية في أوربا، وقد اعتمد في دراسته على تحليل للمبادئ والأفكار التي جاءت بها تلك المذاهب والممارسات الدينية والعملية لأتباعها[٢٨].

فالفكرة حتى تفعل فعلها لابد وأن تنتقل إلى حيز التطبيق من خلال السلوك العلمي، لذلك نجد (فيبر) يؤكد دائماً على مسألة السلوك ذي المعنى والعلاقة المستمرة بين أحكام القيم ومدلولاتها العملية[٢٩].

(٢٦) - فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت ١٩٩٤، ص ٧٦.

(٢٧) - عبد الباقي، زيدان، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص٩٦.

(٢٨) - فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، مرجع سابق ص٧٠.

(٢٩) - الأخرس، صفوح، علم الإجتماع العام، الجزء الثاني، مطابع مؤسسة الوحدة، دمشق ١٩٨١- ١٩٨٢، ص ٨٩.

ولقد حاول (فيبر) بعد ذلك تفسير التحولات التي طرأت على الخصائص السلوكية أو السيكولوجية لشعوب الدول الرأسمالية الغربية، فذهب إلى أن الرأسمالية الحديثة قد نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها الاقتصادية معتبراً أن روح الرأسمالية الحديثة هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية، لقد وجدت الأخلاق الاقتصادية في نطاق الديانة البروتستانتية قبل أن تظهر الرأسمالية الحديثة. إذا روح الرأسمالية ظهرت قبل الرأسمالية ذاتها، ولقد توصل (فيبر) إلى هذا الاستنتاج من خلال تحصيل دقيق لتعاليم (مارتن لوثر وكالفن) فروح البروتستانتية- كما تبدو في أخلاقياتها العملية في الحياة اليومية- تطابق في الواقع روح الرأسمالية الحديثة، ذلك أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماماً كبيراً بتنشئة الفرد تنشئة عقلية وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة، كما أنها تقدس العمل، بل وتعتبر أن تأدية العمل بأمانة وحماسة واجب مقدس، والعقيدة البروتستانتية- فوق ذلك كله- تعتبر جمع المال بطريقة شريفة نشاطاً ذكياً، وكل هذه الدلائل كما يرى «فيبر» تؤكد نظرته التي مؤداها أن روح الرأسمالية هي بالضبط روح البروتستانتية[٣٠].

وكان (فيبر) أكثر مهارة في توضيح العلاقة بين علم الإجتماع والدين ولاسيما من خلال نظريته عن السلطة الكاريزمية والتي ذاعت في كتابات (فيبر) ولاسيما كتابه (نظرية التنظيم الإجتماعي والاقتصادي) وكتابه (علم الإجتماع الديني) اللذان أكد فيهما أن (الكاريزما) قوة أو طاقة تتحقق في الإنسان الذي يكون من نوع الإنسان فوق الطبيعي Super Natural، ذلك المخلوق العبقري الخلاق، الذي يتعدى حدود الكينونة الإنسانية، فيصبح كائناً فوق إنساني Super Human، وتلك هي نظرية (الكاريزما) والتي هي في جوهرها- كما يرى (نيسبت Nisbet) نظرية في الدين فضلاً عن أصولها

(٣٠) -مصطفى، طلال عبد المعطي، فلسفة القيم وبنية المجتمع، مجلة المعرفة، العدد ٤١٠، تشرين ثاني ١٩٩٧، ص٤٣

المثالية حين تتحقق السلطة في الزعيم الروحي أو تتجسد هذه القوة في الرائد السياسي أو تكمن في حياة المحارب، إذ يمتلك القائد الكاريزمي استعدادات ومهارات ومواهب يعتقد أتباعه أن مصدرها إلهي، أو على الأقل يعتبرونها سلطات مقدسة، ويعتبرون من يحوزها شخصاً موهوباً، لاهم له إلا تحقيق الخيرات لشعبه[٣١].

هذا ومن أهم الشخصيات التي تنطبق عليها أوصاف الكاريزما بعض الأنبياء والرسل مثل الرسول محمد (ص) والمسيح النبي عيسى عليه السلام الذي هو حقل الكاريزما، والذي اعتبره (فيبر) بمثابة المخلص أو المنقذ الذي سينقذ الإنسانية من الخطايا ويدفعها نحو الخلاص، وبعد فترة من الزمن تتحول الكاريزمية (الالهية) إلى سلطة تقليدية تلعب دوراً هاماً في عمليات التغير الإجتماعي[٣٢].

هذا ومن أهم أعمال (فيبر) ذات الأثر الباقي حتى الآن كتابه بعنوان: (ديانة أو نحلة الصين The Religion of China)[٣٣]، الذي وضعه بقصد إلقاء الضوء على دور الدين في النظام الاقتصادي، وجاء كتابه في قسمين رئيسين هما:

- القسم الأول الذي تناول فيه بالتفصيل الدقيق كل مايتصل بالنسق السياسي Political System للمدينة (المجتمع) الصينية وماطرأ على نظام الإقطاع من تغيرات، وذلك بالإضافة إلى دراسته للأبنية القروية في الريف الصيني، وكذلك كيفية إدارة المقاطعات بواسطة الحكومة في ضوء القوانين والتنظيمات الإقطاعية الرأسمالية.

---

(٣١) Weber. M. The Theory of Social and Economic Organization.. Trans - by Hendersons and Pars Ons Glencor.. 1976- P.358.

(٣٢) - عبد الباقي، زيدان، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص٩٨.

(٣٣) Weber- M- The Religion of China Trans form German to English by - hans gerth glencor third printing London 1962- P3131.

- وفي القسم الثاني من كتابه تناول مرتكزات العقيدة الكونفوشيوسية، وآثار تعاليم (كونفوشيوس Confucius) التي سادت كل أرجاء الصين من القرن السادس قبل الميلاد وحتى أوائل القرن العشرين. وفي خاتمة هذا الكتاب الذي كانت (المقارنة بين النحل والأديان) ركيزته الأساسية، ربط فيبر بين الكونفوشيوسية والنزعة التطهيرية لهؤلاء المتشددين أو المتزمتين للمذهب البروتستانتي.

كما أشار (فيبر) إلى الصلة الأكيدة بين النزعة الكونفوشيوسية ومالها من نتائج وآثار تتصل كلها بالنزعة التطهيرية للمتزمتين للبروتستانتية، أما بالنسبة لمعالجته (فيبر) للإسلام وربما على عكس معالجته للبروتستانتية ركّز على الصلة الوثيقة بين الدين والسلوك اليومي الهادف، فقال كلاماً يذكرنا بالتفسير الماركسي المادي: (ان غايات الدين... هي على الأغلب اقتصادية) مما يفسر سبب عجز الورع الديني عن (أن يمنع فلاحاً أوروبياً جنوبياً من أن يبصق على تمثال قديس عندما لا يحقق له مطالب كان تقدم بها إليه)(٣٤).

يذكرنا هذا الكلام بالمثل العربي الذي يقول (ماحدا ببخر لربه ببلاش) وبما أشار إليه (محمد المرزوقي حول صلاة الاستسقاء في تونس، إذ يحمل الصغار عوداً من شجرة يعلقون به خرقاً من بقية ثياب عجوز صالحة وينشدون منادين (أم طمبو)- آلهة المطر الفينيقية- أن ترسل لهم المطر وإذا لم يأت المطر اجتمع الصغار وأحرقوا (أم طمبو) لأنها لم تستجب لهم(٣٥).

وانطلاقاً من مقولة فيبر حول السلوك الهادف، يقول لنا ان الآلهة والشياطين تأثروا مباشرة، وبالدرجة الأولى بالأوضاع الاقتصادية والمصير التاريخي لشعوب مختلفة وأن الإله (قد يكتسب مكانة بارزة لكونه في

(٣٤)- بركات، حليم، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت ١٩٨٦، ص٢٢٨.

(٣٥) - المرجع السابق، ص٢٢٨.

الأصل موضع اهتمام طبيعي في الحياة الاقتصادية)[٣٦] وفيما يتعلق بالإسلام، يقول فيبر أن دعوة النبي محمد (ص) اكتسبت أهمية اجتماعية خاصة بعد أن تقبلها شيوخ القبائل البدوية وعدلوها على ضوء اسلوب معيشتهم ومصالحهم الاقتصادية هنا، وعلى عكس مااشتهر في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) اعتبر فيبر أن القيم كانت نتيجة استمدت وجودها من الأوضاع الإجتماعية التي نشأ فيها الإسلام فجاءت متناسقة مع الحاجات المادية لطبقة محاربة، وبكلام أدق اعتبر فيبر أن الإسلام زواج بين قيم مكة التجارية وقيم البدو المحاربين وقيم الصوفية المنسجمة مع عواطف الجماهير وحاجاتهم. ونتيجة لهذه المزاوجة وجهت الطبقة المحاربة الإسلام باتجاه الجهاد والأخلاق العسكرية، ووجهته الطبقة التجارية في المدينة باتجاه التشريع، ووجهته الجماهير بالاتجاه الصوفي والهرب الضبابي[٣٧].

ومن الدراسات التي حاولت دحض نظرية فيبر، دراسة (مكسيم رودنسون) في كتبه عن الإسلام والرأسمالية والاشتراكية، والإسلام والماركسية، حيث أوضح أن الأسباب التي أدت إلى عدم تبلور أو قيام ثورة صناعية في الوطن العربي ومنطقة الشرق الأوسط بشكل عام لاتعود إلى القيم الإجتماعية التي تسود في هذه المنطقة، فمن خلال دراسته للإسلام وتحديد معطياته وجد تطابقاً بينها وبين العناصر الرئيسية المشكلة للنمط المثالي الفيبيري المرتبط بنشوء الرأسمالية في أوربا الغربية، فالحض على التجارة وهي نقطة محورية لدى فيبر معتبراً إياها أحد العوامل التي أدت إلى تفجير الصورة الصناعية في أوربا هو أمر مطلوب في الإسلام، كما يوجد تشجيع دائم على التجارة من خلال الممارسات والشعائر الدينية، وهكذا فإن العنصر

(٣٦) - Weber M. The Sociology of Religion. Social Science Paper Backs. Methuen and Co. London. 1966. P2.

(٣٧) - بركات، حليم، المجتمع العربي المعاصر، مرجع سابق ص٢٢٨.

الرئيسي المكون للرأسمالية الصناعية، ألا وهو النمط التجاري، موجود في نطاق الفكر والممارسة عند المسلمين، والحض على تحكيم العقل واضح بشكل بارز في كثير من الآيات القرآنية الكريمة حيث أحصى (روبنسون) الآيات المرتبطة بعبارة (أفلا تعقلون) فوجد أنها تفوق في كثرتها مايماثلها في النمط الفيبيري المستنبط من تعاليم (كالفن) فأتباع العقل والانصياع لأوامره والابتعاد عن الخرافات عناصر رئيسية في الديانة الإسلامية[٣٨]. ولعل من الواضح الآن، وبعد الاستعراض السابق لنظرية فيبر في الدين ونقدها، أن رأي (بارسونز) في فيبر كفيلسوف أكثر منه باحث منهجي في علم الإجتماع لايحتاج إلى تأكيد، وذلك بالإضافة إلى عدم موضوعية في الاستدلال، حيث كان يفترض نظرية مثل (الكاريزما) ثم يحاول إخضاع الوقائع لهذه النظرية باختبار مايتفق معها ويتجنب مايتعارض معها[٣٩].

٤- كارل ماركس:

أقام (ماركس) فلسفة جديدة، من خلالها استطاع تفسير النظم السياسية والإجتماعية والثقافية بإرجاعها إلى الظروف المادية للحياة أي أن التغيرات الاقتصادية بين الأفراد، قد أدت بالتالي إلى تغيرات في المجالات الأخرى الإجتماعية والثقافية، فالملكية الفردية خلال التاريخ كله وكذلك العلاقات الاقتصادية، والصراعات الطبقية الناشئة عن هذه العلاقات كانت بمثابة (العامل) المؤثر في تطور الجنس البشري. وواضح هنا استبعاد (ماركس) للعامل الديني أو الروحاني من أن يكون ذا أثر في التغير الاجتماعي. ويمكن تحديد ثلاثة سياقات رئيسية تم تناول الدين من خلالها ويمكن اعتبارها مع التجاوز مراحل تطور الفكر الماركسي وإن كانت لاتنفي بعضها بعضاً من ناحية، ولاتستقل زمنياً بالكامل عن بعضها من ناحية أخرى. إلا أنها تشير إلى تغير مافي محور الاهتمام وبالتالي في طريقة التناول.

(٣٨) - الأخرس، صفوح، علم الإجتماع العام، مرجع سابق، ص١٠٧.

(٣٩) - Parsons- T.- The Structure of Social Action Free Press- 1949- P5.2.

السياق الأول هو المنظور الفيورباخي (بشرية الدين وفكرة الاغتراب الإنساني كما طرحها فيورباخ).

السياق الثاني هو نقد الايديولوجية الألمانية ممثلة في فكر الهيجليين الشبان.

السياق الثالث هو الدراسة التفصيلية لظواهر دينية محددة أو لأحداث سياسية اجتماعية بعينها وردت الإشارة إلى الدين من خلالهابحيث يقال فيها كلام محدد يطرح آفاقاً جديدة للرؤية ويؤدي لنشر ماكان مهملاً وكانت المسيحية هي المثال الذي يتم التطبيق عليه.

السياق الأشمل طبقاً للماركسية بشكل عام كان الفلسفة الهيجلية والهيجليين الشبان والخلافات التي دارت بينهم حول تفسير (هيجل) ونقده وكان كتاب (شتراوس) عن حياة يسوع ودراسات (برونوباور) حول المسيحية من أشهر الكتابات في هذا المجال وكانوا يناقشون الأناجيل والمسيحية بطريقة مختلفة عن الهيجلية(٤٠).

وقد تطور نقد ماركس للدين على النحو التالي: في البداية مر في المدخل إلى نقد فلسفة الحق عند (هيجل). كان ماركس يقول «بالنسبة لألمانيا فإن نقد الدين قد اكتمل من الناحية الأساسية، ونقد الدين هو الشرط المسبق لكل نقد.

إن الوجود الدنيوي للخطأ يصبح قابلاً للدحض بمجرد أن يتم دحض ملاذه ومأواه السماوي. فالإنسان، الذي وجد فقط انعكاساً لذاته في الحقيقة الخيالية للسماء حيث كان ينشد وجوداً أعلى من الإنسان لايعود متقبلاً ألا يجد سوى مظهر ذاته، أي الإنسان اللاإنساني، حيث ينشد له أن ينشد حقيقته الأصلية.

(٤٠) - أحمد، عاطف، الماركسية والدين، ندوة مجلة أدب ونقد، العدد ١٥٦، أغسطس ١٩٩٨، ص٢٧.

وكما ترى (اسكارف B.R.Schurf) فإن نظرية ماركس عن الدين هي جزء من نظريته العامة عن الاغتراب Alienation[٤١] فلا يرى ماركس البناء الحقيقي للاعتقاد الديني باعتباره انعكاساً مباشراً للعلاقة البنائية بين الأفراد والجماعات، ولكن ينظر إليه على أنه مظهر من علاقة معينة للتفاعل، أي علاقة الإنسان بالإنتاج الاقتصادي. إن طبيعة عملية الإنتاج والعلاقة بين الجماعات الأساسية التي تهتم بعملية الإنتاج هي التي تخلق الظروف التي تؤدي إلى نمط معين من الأديان. ويسوق الدكتور (عاطف أحمد)[٤٢] مجموعة من الملاحظات حول فرضية أن المجتمع الطبقي هو مصدر ومنشأ الظاهرة الدينية، فهناك تحديات قوية لها مثل:

- المجتمعات البدائية كانت مشمولة بالظاهرة الدينية رغم عدم وجود تمايز طبقي فيها.

- والمجتمعات الصناعية البرجوازية تضاءلت فيها الظاهرة الدينية رغم حدة التناقضات الطبقية فيها.

- فرضية أن الدين سيختفي في المجتمع اللاطبقي تظل مجرد فرضية نظرية لم يتوافر عليها دليل بعد.

- هناك تطور تشهده الظاهرة الدينية في ترافق مع التطور الإنساني الحضاري العام. التطور من الحسي والمشخص إلى المجرد والمفارق. ومن الطقوسية المكثفة والجماعية إلى طقوسية مخففة وفردية ومن الحكائية الأسطورية إلى التصورات المعقلنة نسبياً. ومن الممارسات السحرية إلى الممارسات العملية المعقلنة بعض الشيء. ومن شمولية نطاق الفعالية لمختلف الممارسات الاجتماعية وتغطيته لكل جوانب المجتمع إلى الاقتراب من النطاق الفردي أكثر وكان ماركس دائماً ضد الذين يناقشون مسألة وجود

(٤١) - بيومي، محمد أحمد محمد، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص٢٧٧.

(٤٢) - عاطف أحمد، الماركسية والدين، ندوة مجلة أدب ونقد، العدد ١٥٦، أغسطس ١٩٩٨، ص ٣٥.

الله بشكل منطقي. وبالتالي فإن الحديث عن صحيح الدين في سياق نقد اتجاهات دينية محددة لاعلاقة له بالماركسية ولابعلم الإجتماع الديني وإنما يتحرك على نفس الأرضية، وداخل نفس التصورات التي يتوهم أنه ينقدها، وكذلك فالتبشير بطريقة عقائدية هو الوجه الآخر لنفس المنظومة التي يستهدف نقدها(٤٣).

وهناك فقرة وردت لدى ماركس وكانت موضع تشهير واسع النطاق هي وصفه للدين بأنه أفيون الشعب وتقول العبارة: (المعاناة الدينية هي في الوقت ذاته تعبر عن المعاناة الفعلية واحتجاج ضد هذه المعاناة، فالدين هو تنهيدة الكائن المقهور هو قلب عالم بلا قلب وروح بلا روح، الدين أفيون الشعب).

وهنا يتساءل الدكتور (طيب تيزيني(٤٤)) عن صحة هذه المقولة، ويعتبرها مقولة خاطئة زائفة وذلك عندما نحيلها إلى الألمانية سنجد أن ماركس لم يقل بهذا وإنما قال إن الدين أفيون الشعب، ولقد كان ماركس يتحدث عن الشعب الألماني في لحظة تاريخية مشخصة هي اللحظة التي كان الإصلاح الديني في ألمانيا يفعل فعلاً باتجاه النهوض، أي أن نقد ماركس للدين كان نقداً مشخصاً وليس إطلاقياً. وعموماً فماركس عندما تحدث عن أفيون الشعب كان يعني الشعب الألماني. وبالتالي فالأفيون هنا أفيون المسيحية الكاثوليكية تحديداً لذلك لايصح أن نأخذ مقولة ماركس هذه وكأنها مقولة عمومية تنطبق عليها كل الجزئيات، وإنما لابد من اكتشاف خصوصيتها التاريخية بحيث أننا قد لا نصل إلى الإسلام بهذه النظرة، خصوصاً وأن أنجلز وماركس نفسه كانا يهتمان اهتماماً خاصاً بالإسلام.

---

(٤٣) - المرجع السابق، ص٣٠.

(٤٤) - طيب تيزيني، الماركسية والدين، ندوة مجلة أدب ونقد، العدد ١٥٦، أغسطس ١٩٩٨، ص٣٨- ٣٩.

وفي ملاحظات حول نشأة وانتشار الإسلام في مراسلات بين ماركس وأنجلز هناك أبعاد جديدة تدخل في الموضوع أهم من التحليل نفسه فهما يحاولان الإجابة على أسئلة من قبيل كيف انتشر هذا الدين بهذا الشكل وكيف نشأ في هذا الوسط؟

السؤال: هنا ماهو الشيء الذي كانوا يبحثون عنه لكي يصلوا إلى إجابات؟ سنجدهما يتحدثان عن التكوينات القبلية الأبوية وطبيعة الحياة القائمة على الغزو ونظمها العسكرية وتكون الامبراطوريات من غزوات القبائل البدوية، وهي العملية التي كانت تتكرر بشكل دائم عبر التاريخ وقد ذكرا بعض الأحداث للدلالة على ذلك مثل تعرض الجنوب لغزوات حبشية من القرن الثاني إلى السادس وتحول مدنه إلى أطلال القرن السابع، نشأة الأحباش وطردهم وتأثيره على يقظة الوعي القومي للعرب، . وهنا لاحظا بداية وعي قومي أخذ يتشكل من نشأة دين جديد. وتكلم ماركس عن نقطتين مهمتين:

١ - التوتر بين استقرار بعض القبائل العربية وبقاء الأخرى في حالة ترحال وهو وضع نشأ نتيجة قبائل استقرت في مدن وقبائل استمرت في حالة ترحال. ٢ - انهيار طريق التجارة بين أوربا وآسيا وتأثيره على نمو المدن. هذه العوامل بصرف النظر عن حصتها أو خطئها تشير إلى تعددية في فهم العوامل المحددة للظاهرة الدينية ماركس وانجلز[٤٥].

ويمكننا الآن أن نلخص النظرية الماركسية للدين بقولنا أن الدين شيء ضروري لكل المجتمعات المقسمة إلى طبقات، أي كل المجتمعات التي وجدت بعد انتهاء مرحلة الشيوعية البدائية. فوظيفة الدين الرئيسية في هذه المجتمعات كما تعتقد الماركسية، هي تقوية البناءات الإجتماعية لهذه الطبقات، أما وظيفته الثانوية فهي في التغيير وبعث أو منشط للنقد وعدم

(٤٥) - عاطف أحمد، الماركسية والدين، مرجع سابق، ص ٣٥.

الرضا بين المظلومين. ولكن جميع الأديان حسب نظرة الماركسية، تمثيلات زائفة للحقيقة لأنها لاتقدر القوى الإنسانية في الخلق فالأديان لايمكن أن تعمل كموصلات للثورات الاجتماعية في المجتمع اللاطبقي، كما تقترح الماركسية تطوير بعض الشعائر الدينية ولكن هذا لايعني بدايات دين جديد لأنها لاتمثل استسلاماً لأي نوع من السلطة غير القابلة للمناقشة. ولكنها تعبر عن الإنجاز الإنساني والمسؤولية الإنسانية وهكذا فإن التحليل الوظيفي للدين ينظر إلى الشعارات الشيوعية كبدائل وظيفية للدين بينما ترى الماركسية أن المجتمع الشيوعي بتعريفه، ليس لديه بدائل وظيفية لأن الاغتراب قد زال(٤٦).

ب- مفهوم الدين في النظريات الإجتماعية المعاصرة

من أبرز هذه النظريات النظرية الوظيفية، التي تشغل حيزاً كبيراً في علم الإجتماع المعاصر. وتعد من النظريات الأوائل المستخدمة في دراسة الظاهرة الدينية وتتميز بالوضوح والشمول ولعل الاختلاف الرئيسي بين هذه النظرية والنظريات الأخرى، كما يشير (والاس Anthony F.G.Waliace) بحق، يرجع إلى أن هذه النظرية تتميز بالشمول في دراسة التداخل بين الدين والمجتمع(٤٧).

وينظر رواد النظرية الوظيفية إلى المجموعات الإنسانية على أنها أنساق مكتفية بذاتها وتحافظ على وجودها من منطق الحاجة. هذا الافتراض يقتضي أن الأنساق الإجتماعية ينبغي أن تتضمن بعض العناصر الرئيسية من أجل استمرارها. وقد ينظر عموماً إلى الدين على أنه أحد المتطلبات الرئيسية لاستمرارية النسق الإجتماعي، فالحاجات الرئيسية للنسق الإجتماعي مثل

---

(٤٦) -بيومي، محمد أحمد محمد، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

(٤٧) - Wallace- Anthony- F. - Religion: Anthropgical Viw- Random (Tonse) New York- P3-5.

الطعام، الإنتاج، الأمن. . . . الخ هذه الحاجات تشبع من خلال تداخل البناءات النظامية للمجتمع من خلال الأسرة، الحكومة والدين والأنظمة الإجتماعية الأخرى، بكلمات أخرى، فإن هذه النظريات - خاصة بنظريات (مالينوفسكي) و (راد كليف براون) و (بارسونز)- ترى أن حاجات النسق الإجتماعي تنبثق من ظروف الوجود الاجتماعي للإنسان، ومن ثم تتبع هذه الحاجات هو الذي يوصلنا إلى فكرة الوظيفة التي يجب أن تؤدي من أجل استمرار النظام والدين مثل أي نظام اجتماعي آخر يؤدي وظائف ضرورية في الحفاظ على بقاء المجتمع[٤٨] فالدين من المنظور الوظيفي، يقوم بربط الفرد بالمجموعة، فيقدم إليه العون المعنوي عند (الضياع) والتسلية عند الخيبة، فهو بمثابة آليات تعديل وضبط ورقابة في الوقت نفسه- آليات تعدل جملة التوازنات الممكنة بين الفرد وذاته أولا، وبين الفرد والمجموعة ثانياً. كما أن هذه الآليات تراقب وتضبط وظيفة الفرد الإجتماعية ووضعيته كإنسان، فيغلب الفرد الأهداف الجماعية على نزعاته الفردية، لما يجده في الدين من إمكانات ترفع معنوياته وتدعم شعوره بالانتماء. أما (مالينوفسكي) فقد استخدم المنظور الوظيفي في دراسته للدين في كتابه بعنوان (السحر والعلم والدين) ومقالات أخرى سنة ١٩٤٨، فقد أكد (مالينوفسكي) أن المعرفة الوضعية واجراءاتها غير كافية أو شاملة لتفسير كل الظواهر طالما أن هناك باستمرار منطقة غير واضحة وخارجة عن تحكم الإنسان وهي منطقة الأديان والسحر. وفي دراسته عن جزر (التروبرياند Trobriand) لاحظ أن سكان هذه الجزر يملكون كماً هائلاً من المعلومات عن الفلاحة والتي تشكل المصدر الرئيسي لمعيشتهم، فهو يرى أن ذلك الكم من المعلومات والأنشطة الخاصة قد ارتبطت به بعض الشعائر السحرية. فكما يقول (في كل عام تقام سلسلة من الشعائر في الفلاحة. . . فطالما أن

(٤٨) - بيومي، محمد أحمد محمد، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

قيادة عمليات الفلاحة في أيدي السحرة وطالما أن العمل الشعائري والممارسات ترتبط بنظرة سطحية، فإن هذا يؤدي إلى اختلاط السلوك الأسطوري بالعقلي، كما لايمكن تمييز أي منهما لدى السكان أو حتى على مستوى التحليل العلمي[٤٩].

وهكذا حاول (مالينو فسكي) أن يبين أننا لكي نبتعد عن التفسير الوضعي ينبغي أن نشير إلى أنه في كثير من الحالات لايمكن أن تكون المعرفة والإجراءات العقلية مناسبة كلية مع البيئة. ولهذا فالاعتقادات السحرية والدينية والشعائر ليست أخطاء، كما يذكر (فريزر)، ولكنها استجابات لنوع مختلف من السلوك، ويعترف بها كما هي بالنسبة للذين يمارسونها أو يعتقدون فيها، فلكل من الدين والسحر كما يرى (مالينوفسكي) وظائف خاصة يجب أن توضع في مقولات خاصة بها[٥٠] أما (جيمس فريزر) فيرى أن السحر مرحلة سابقة على أي شكل من أشكال الدين ويذهب أيضاً إلى أن مناقشات الإنسان التي استخدم فيها القياس أدت إلى وجود اقتراحين مؤداهما أن مايحدث للجزء لابد وأن يكون له تأثير مماثل على الكل، وأن مايحدث لشيء سوف يحدث للأشياء الأخرى التي يكون له تأثير مماثل على الكل، وأن مايحدث لشيء سوف يحدث للأشياء الأخرى التي يكون لها احتكاك به، فهذه الاعتقادات دلائل على ذكاء الإنسان في محاولته المستمرة للتحكم في العالم، ولعل الأفعال المرتبطة بهذه الاعتقادات قد تدعمها، ولكن الناس يدركون بالتدريج أنهم لايتحكمون حقيقة في الحوادث بهذه الممارسات السحرية.

وفي بحثهم عن وسيلة أخرى للتحكم في العالم فإنهم يلجأون إلى قياس مستمد من السلوك الإنساني وهو ضرورة تضرع الضعيف للقوي،

---

(٤٩) Malinowiski - B.- Magic- Science and Religion Gienco- 111- The Free Press- 1948- P.11.

(٥٠) - يبومي، بمحمد أحمد محمد، ص ٩٨.

وإذا ما فشل السحر في إرغام الطبيعة على العطاء فإن الموضوعات الدينية الأولى ليس من الضروري أن تكون مشخصة . إن قوتها هي خاصتها الرئيسية ، ويسلم (فريزر) بالتحول الديني نحو اتجاه التوحيد إلا أنه يذهب إلى أن هذه التحولات محدودة داخل الطبقة المثقفة فقط ، ويظل هناك اتجاه بين العامة يعبر عن استمرار تصديق تعميمات السحر . كما يذهب فريزر إلى أن تقدم العلم وسيلة هامة أولاً في تهذيب المبادىء الدينية وثانياً في اضمحلالها وانقراضها[٥١] .

أما (الأب شميدت) وزملاؤه في استراليا ، فقد تركز اهتمامهم على الأدلة المتراكمة عن الدين البدائي وشاركوا الرأي بأن البدائيين المعاصرين يمكن أن يمثلوا المجتمعات الإنسانية البدائية الحقيقية في مرحلة ماقبل التاريخ . وقد لاحظ شميدت أنه على الرغم من وجود العديد من الأرواح والآلهة في كل من هذه الأديان إلا أنه هناك اله أعظم أو الاله الأعلى الذي يعد بمثابة الشخص الرئيسي كمصدر للأسطورة والضامن لاستمرارية النظام الطبيعي والإجتماعي فالاله العظيم موضوع للأساطير ولكنه ليس موضوعاً لجماعات الطقوس وتقدم التضحية للأرواح الأقل درجة من الاله الأعلى . ويستنتج شميدت من ذلك وجود نوع من التوحيد الأولي من العديد من الديانات البدائية .

ولعل أهمية (آراء شميدت) ترجع إلى بيانه أن الفلسفة الوضعية والتطورية لم يكن لها الطابع العالمي في علم الإجتماع الديني في القرن التاسع عشر[٥٢] .

واهتم (هويهوس) في كتابه (علم الإجتماع) بالتركيز على الاهتمام بنفوذ الارتقاء العقلي على المثل الأخلاقية وهذا مافعله أيضاً في كتابه الكبير بعنوان (انتشار الأخلاق) الذي صدر سنة ١٩٠٧ حيث ركز فيه على المبادىء

(٥١) - بيومي ، محمد أحمد محمد ، علم الإجتماع الديني ، مرجع سابق ، ص ٩٨ .
(٥٢) - المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

الأخلاقية في الأديان الكبرى وبخاصة المسيحية . وكان عمله في ذلك عبارة عن فحص مجموعة المبادئ الأخلاقية في الأديان كمذاهب دينية مع تحليلها بأسلوب فلسفي علاوة على دراسة علاقة الدين بالسلوك الإجتماعي وذلك من خلال ذوات الربط الواسعة المدى(٥٣).

وقد حاول (ينجر Yinger) اثبات آن الناس تحتاج إلى بعض القيم المطلقة لتعيش بها وأن هذه القيم المطلقة تعطينا إجابات للمشاكل المطلقة للحياة والموت، فالدين يلبي هذه الحاجة ولايمكن أن يقوى بذلك أي نوع من المعرفة الامبريقية أو تطور العلم، والحقيقة أن التطور العلمي يحتوي الآن على فحص للمناهج ولمجال العلم الذي يحدد لنا بوضوح حدود العلم في الإجابة على توترات وقلق الإنسان . وقد اعترف (ينجر) بأنه في المجتمعات الحديثة هناك غير متدينين ولا يعترفون بأي دين ولايشاركون في أي شعائر دينية، ولكن رغم هذا مازالوا يتمسكون ببعض القيم المطلقة (مثل الإيمان المطلق بالعلم والولاء الكامل لحزب أو جماعة) التي تساعدهم على الاستمرار في الحياة(٥٤).

وكما هو ملاحظ فإن (ينجر) يعتمد هنا على الطبيعة الإنسانية في تأكيده لوظيفة الدين دون إشارة إلى أي نوع من البناءات الإجتماعية، إلا أن ينجر في كتابه (Sociology Looks at Religion) حاول أن يعتمد على حجة أخرى مستمدة من فكر (دوركهايم) وهي متعلقة بالصفات الخاصة بجماعات معينة . فقد لاحظ (ينجر) بالولايات المتحدة الأمريكية أن هناك جماعات دينية مهيمنة يجد أعضاؤها ذاتية مستقرة لهم في مجموعة من العلاقات الشخصية . هذا النوع من العلاقات الإرضائية لايوجد في أي مكان آخر من الحياة الأمريكية حيث تسيطر العلاقات الذاتية المكثفة(٥٥)

(٥٣) - عبد الباقي، زيدان، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص٣٥.

(٥٤) - بيومي، محمد أحمد محمد، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٢٩١.

(٥٥) - المرجع السابق، ص٢٩١.

حقيقة لم يذهب (ينجر) أبعد من القول بأن نوعاً من الإيمان بالله ينمو من المشاركة الإرضائية في مثل هذا النوع من الجماعات، إلا أن -ينجر- يؤكد أن الإجابة الدينية على المشاكل المطلقة المتعلقة بالقيمة والهدف يكون لها وزنها بالنسبة للفرد بسبب مثل هذا النوع من المشاركة. ويرى ينجر أن هناك أنواعاً من الأديان ممزوجة بالولاءات الخاصة بالجماعات والمعبر عنها رمزياً في الإجابات الأخلاقية والميتافيزيقية التي يعتنقها الأفراد. هذا الولاء من جانب الجماعة يساعد الإجابة الدينية لهذه المشاكل في نشر الاعتقادات. ولكن تظل المشكلة قائمة وهي: لو أن المشاركة في الجماعات الشخصية الصغيرة هي أفضل الحصون للاعتقاد الديني فإن الوظيفة الخاصة بإعادة الطمأنينة الشخصية، والوظيفة المساهمة في التضامن الإجتماعي ربما يكونان في صراع. فليس من الواضح، لماذا بالرغم من أن الدين يلبي الحاجات الشخصية للمعنى المطلق في مواجهة الموت والتوتر، فإنه يمثل رفضاً لأي محاولة بالعدوان لتفتيت التجمعات الإنسانية. فالدين المتمثل في حياة الجماعة الصغيرة قد يتعارض مع الدولة ككل[٥٦].

وقد حاول (لكمان Luck Mann) في كتابه (The Envisible Religion) أن يفسر ضعف الدين النظامي في مجتمعات العالم الغربي[٥٧] كما حاول أن يؤكد أن طبيعة الإنسان هي التي تجعله دينياً في الأساس، وهذا مايفسر عنوان كتابه. وقد وصف (لكمان) الأنساق والأفكار والنظرة العالمية بأنها تمثل شيئاً واحداً وفي الوقت نفسه تمثل نتاجات اجتماعية خارجة عن الفرد، إلا أنها دائماً موضوع للنقد أو التصديق بواسطة تجربة الفرد. وهكذا ينتهي (لكمان) إلى أننا بتمسكنا بالمعنى الأول لمفهوم الدين يمكننا أن نطلق على التسامي بالطبيعة البيولوجية للكائن الإنساني ظاهرة دينية وهذه الظاهرة

(٥٦) - بيومي، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٥٧) - Luckmann - T. - The Invisible Religion - The Problem of Religion in Modern Societies - The Macmillan Company- New York- 1967- P49.

تستند إلى العلاقة الوظيفية بين الذات والمجتمع - ولهذا يمكن اعتبار العمليات الإجتماعية التي تؤدي إلى تكوين الذات عمليات دينية في الأساس. وبإظهار الصفة الدينية للعمليات الإجتماعية التي تشخص أو تميز الشعور أو الضمير فإننا نكون قد ميزنا المظهر الأنثروبولوجي العام والخاص للدين. ويحاول لكمان أن يعزل الظروف التي تحدد الدين بالمعنى الضيق للاعتقاد في النظام الكامل، ذلك النظام الذي يتميز بعمومية مفاهيمه وغموضه المستمد من تساميه فوق المحسوس ولاستخدامه الرموز في الشعائر. والجزء المتبقي من نسق الأفكار يشكل مايسمى بالدنس أو العلماني. والدين يعد أمراً عاماً والجوانب التي لاتتصف بالعمومية منه التي تدخل أنظمة معينة. وعملية التنظيم في رأي (لكمان) تعتمد على ثلاثة شروط، **الأول**: يجب أن يوجد فائض اقتصادي يسمح بمساعدة المتخصصين من رجال الدين. **والثاني**: حدوث الاحتكاك مع المجتمعات الأخرى والذي قد يؤدي إلى الوعي بنظامها الكامل واستعدادها الشديد للتضحية للدفاع عنها. **والثالث**: أن يبدي المتخصصون من رجال الدين اهتماماً واسعاً بتوضيح نسقهم الاعتقادي الخاص بالدفاع عنه. على أية حال فإن التخصص النظامي للدين يحمل معه مهمة جعل الأفكار المكونة للنظام أقل حساسية للتجربة المستمرة للعامة وغير المتخصصين. وهكذا قد يصبح الدين محدوداً بالصلاة الأسبوعية للجماعة فقط، وهذا في نظر (لكمان) حال وضع الأديان التقليدية التي قل الاهتمام بها في العالم الغربي[٥٨].

وفي نهاية استعراضنا لأهم من أسهموا في دراسة الدين سوسيولوجيا، يجدر بنا الإشارة إلى إسهامات (لابراس Lebras) في فرنسا، فعلى الرغم من تأثره بنظريات (دور كهايم) إلا أنه طور لنفسه اتجاهاً مميزاً يعرف باسم الاتجاه السوسيوجرافي في الدين Sociography of Religion فقد حاول أن يبين بنوع من التفصيل درجة تأثير الممارسات والشعائر

(٥٨) - المرجع السابق، ص٤٩.

الدينية على فرنسا المعاصرة وتاريخ فرنسا الحديث ومن خلال دراسته ودراسات تلاميذه تكونت صورة واضحة عن نقاط القوة والضعف في الكاثوليكية الفرنسية، وعلى الرغم من كونه كاثوليكياً إلا أن أهدافه (لابراس) كانت أكاديمية صرفة، ولكن تلاميذه حاولوا الاهتمام بكيفية تقوية الكنيسة في فرنسا(٥٩).

خاتمـة:

قدمنا فيما سبق عرضاً سريعاً لأهم المساهمات النظرية في علم الإجتماع، التي ساهمت بشكل واضح في تفسير الظاهرة الدينية، وبينما وجدنا أن هذه الإسهامات قد حاولت تفسيرها تفسيراً عقلياً، ومن ثم تضمنت أحكاماً عن حقيقة أو عدم حقيقة الدين، وكما رأينا، حاولت الإسهامات التطورية المبكرة تفسير الظواهر الدينية داخل الإطار الوظيفي، فالظواهر الدينية ينظر إليها من خلال هذا الاتجاه على أنها أساليب بدائية من التفكير الإنساني والتي مازالت تميز بعض الثقافات الدنيا في سلسلة التطور. فالاتجاه السائد عند الكثير من ممثلي هذا الاتجاه هو اعتبار الدين نوعاً من الجهل أو الوهم أو الخطأ الإنساني الذي سوف يتضاءل أمام الاكتشافات العلمية.

وباستثناء (دور كهايم) كانت هذه الدراسات أقرب إلى الدراسات الأنثروبولوجية أو النفسية أو ربما الفلسفية والحق أن ماكس فيبر قد ساهم بشكل مباشر في إرساء علم الإجتماع الديني، فقد تنوعت دراساته المقارنة عن الأديان وشملت أديان الصين والهند واليهودية والمسيحية وغيرها. وقدم لنا نظرية مازال صداها وجاذبيتها في الفكر الإجتماعي وهي أن الأفكار الدينية لها أهمية عليا في أي نسق يتعلق بالفعل الإجتماعي أو التغير الإجتماعي.

(٥٩) -بيومي، علم الإجتماع الديني، مرجع سابق، ص١١٥.

الدراسات والبحوث

الدولة القرمطية في الإسلام

محمد أمين أبو جوهر

قامت دولة القرامطة، في بلاد البحرين (في كل مكان ترد فيه كلمة البحرين، في هذه المقالة، تعني: الأحساء والقطيف والبحرين الحالية)، قبل أحد عشر قرنا، واستمرت نحواً من منتي سنة، حققت لمجتمعها الإكتفاء الذاتي، والعدالة

(*) محمد أمين أبو جوهر: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والتراث العربي الاسلامي.

الاجتماعية، في ظل المساواة والديمقراطية. فمن هم القرامطة، وكيف كان طراز مجتمعهم؟

آ-أصل التسمية :

لغة تعني دقة الكتابة، ومقاربة الخطو، جاء في نهج البلاغة: أن عليا بن أبي طالب أوصى كاتبه، قائلاً: «فرج بين السطور، وقرمط بين الحروف، فإن ذلك أجدر بصباحة الخط»(١).

ونسبها بعضهم إلى حمدان قرمط من أهل الكوفة، وكان أحد دعاة القرامطة. فلما استجاب له أناس سموا قرامطة وقرمطية، ويقول البغدادي: «لقب حمدان بذلك لقرمطة في خطه، أو خطوه»(٢).

يرى بعض الباحثين المعاصرين، أن «قرمطة» كلمة آرامية تعني «العلم السري»(٣). ولو أخذنا المعنى المجازي للكلمة، فلربما جاءت نتيجة لاتصالهم بالعدل والمساواة، والمقاربة بين الطبقات حينذاك.

ب- الأوضاع الاقتصادية

بعد موت المعتصم -آخر الخلفاء الأقوياء- أصبح القواد الأتراك يتحكمون بزمام الأمور، ولم يبق للخليفة العباسي إلا الدعاء على المنابر، وتفاقم الصراع داخل العائلة العباسية نفسها. وتميز وضع المجتمع بـ:

١- «الإنتقال من الزراعة الضيقة، إلى الزراعة الواسعة، والتجارة الرابحة، وأدى ذلك إلى قيام طبقة من أصحاب الثروات العريضة، والأراضي الواسعة، بجانب طبقة كبيرة جداً من الفقراء والمعدمين»(٤).

٢- تعميق التقسيم الإجتماعي للعمل، وانفصال الحرفة الكلي عن الزراعة، وتوسع علاقات الإنتاج السلعي، والإقتصاد النقدي على حساب علاقات الإقتصاد الطبيعي، وتحول المدن إلى مراكز للإنتاج السلعي الكبير نسبياً (الأقمشة، الجلد، الخزف، الورق، التعدين. . الخ»(٥).

٣- ظهر التفكك واضحاً في الإقطاعية المركزية، وصارت عبئاً ثقيلاً على المنتجين، وعلى الإقطاعيات المحلية.

٤- نشوء الإقطاعيات العسكرية للقادة الاتراك والفرس والعرب.

٥- كان عشرات الألوف من العبيد يعملون في ظروف تنعدم فيها أبسط الأمور الإنسانية. «أما الفلاحون فكانوا يعانون من استقلال الإقطاع المركزي والمحلي، وكانت الضرائب الباهظة تثقل كاهلهم [٦].

٦- كان الحرفيون والصناع والتجار ينؤون تحت حمل ضرائب السلطة المركزية» [٧].

٧- شهد القرن الثالث للهجرة حركة فكرية واسعة ومتطورة، تمثلت بصورة رئيسية في: المعتزلة، والصوفية، وتطور العلوم التطبيقية، والفكر الفلسفي ونمو الحركات الباطنية.

٨- حدثت صراعات واسعة بين الجماهير الواسعة، والسلطة المركزية والإقطاعيات المحلية، واتخذت هذه الصراعات أشكالاً متعددة، منها ثورات مسلحة، من أهمها:

- حركة العيارين والشطار.
- ثورة الخرمية في أذربيجان.
- ثورة الزنج في البصرة.

أوضاع البحرين

عرفت هذه المنطقة الإستقرار، وترك حياة البداوة قبل مكة، بسبب خصوبة الأرض، ووفرة المياه واشتهرت بزراعة النخيل، الأرز والخضروات، لدرجة أنها كانت تكفي نفسها بما تنتجه، يشهد على ذلك المثل القائل: «كمستبضع التمر الى هجر» [٨]، يضرب استهجاناً لمن يحضر للسوق حاجة يتصور أنها نادرة فيفاجأ أن الأكثر والأحسن منها موجود في السوق.

ربطها موقعها الجغرافي بسواحل المحيط الهندي، فكانت مركزاً لتوزيع البضائع الآتية من جدة والقطيف، وربطت بالبصرة عن طريق الخليج العربي، وكان يجلب لها «الرقيق الأسود من الهند لاستغلاله في الزراعة، أو لتصديره» [٩].

ساعد ذلك كله على إقامة أسواق مشهورة في البحرين، مثل سوق هجر، وسوق مشقر، وسوق دارين، وظهر فيها رجال اشتهروا بتعاطي التجارة مع مكة والحيرة(١٠).

أما في صدر الإسلام، «فقد فرض النبي (ص) الجزية على البحرين وهجر لان أهلها كانوا مجوساً، وصاحهم وأمّضرَ عليهم العلاء بن الحضرمي، «فقدم أبو عبيدة بن الجراح بمال البحرين، وأعطى النبي (ص) كل إنسان وعده شيئا، وبقيت بقية من المال فقسمها بين الناس بالسوية على الصغير والكبير، الحر والمملوك، والذكر والأنثى فخرج على سبعة دراهم وثلث لكل انسان»(١١).

وفي زمن الخليفة عمر بن الخطاب، قدم أبو هريرة من البحرين ومعه خمسماية ألف درهم فقال عمر: «مارأيت مالا مجتمعا قط أكثر من هذا فيه دعوة مظلوم أو مال يتيم أو أرملة. وقال: أيها الناس إنه قد جاء مال كثير فان شئتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شئتم أن نعد لكم عددنا، وإن شئتم أن نزن وزنًا. ففرض للمهاجرين خمسة آلاف آلاف، وللأنصار ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف، ولأزواج النبي (ص) إثني عشر ألفاً.»(١٢).

وكانت أول بلد ينتفض على الخراج زمن عثمان بن عفان، وقامت فيها انتفاضات عدة زمن الدولة الأموية، مثل ثورة «نجدت بن عامر سنة ٦٧هـ»(١٣).

لم تختلف الأوضاع في البحرين عن بقية الأوضاع العامة السائدة في الإمبراطورية العباسية، إذا استمرت فيها جباية الخراج المرتفع، ففي سنة ٢٣٧ هـ دفعت للخزينة المركزية في بغداد «٥١٠ آلاف دينار»(١٤)، ومبلغ كهذا لن يتأتى إلا من زيادة نهب الحرفيين والفلاحين. كما حدثت فيها إنتفاضات اشهرها الانتفاضة التي قادها علي بن محمد سنة ٢٤٩هـ(١٥).

الفرق الباطنية

كـان الدين الاسـلامي هو القـوة الروحيـة السـائدة، وقـد استـغلتـه الطبقات المسيطرة محاولة الاعتماد على نصوص من القرآن، أوأحاديث منسوبة للنبي (ص)، ولم تعدم المعارضة كذلك وجود نصوص قرآنية تستند إليها، وتدعم بها حججها، وذلك عن طريق تأويل آياته وأحكامه، فصار لكل كلمـة في القـرآن معنيـان: ظاهري وباطني، وأطلق على من يأخـذ بالتفسير الباطني (الباطنية).

لم تكن المعارضـة كلاً واحـداً متـجانسـاً، سواء من حيث تركيبـهـا الطبقي، أو من حيث مصالحها الإقتصادية والإجتماعية، لذا فقد نشأت خلافات وتناقضات حادة فيما بينها، وفي صفوفها، عدا عن حملات القمع الوحشية التي تعرضت لها من قبل السلطات الحاكمة(١٦).

الحركة الاسماعيلية

كانت هذه الحركة في مقدمة الفرق الباطنية وأكثرها إتساعاً وتنظيماً، وامتلكت برنامجا احتوى على مطالب اجتماعية(١٧)، مثل: المطالبة بإبطال ملكية الأرض، وتوزيعها على المحتاجين مجاناً، محاربة التعصب الديني والقومي، والدفاع عن فكرة الاخاء الحقيقي بين جميع الناس على اختلاف قومياتهم وطبقاتهم وأديانهم. المساواة بين الجنسين.

اما القوى الحاملة لهذا البرنامج، فتتمثل بـ: «الجمع في رابطة واحدة بين المقهـورين والظافرين، وان تضم جـماعة سرية واحدة، فيـها مـراتب عـديدة: أحـرار الفكر الذين لم يروا في الدين غيـر جـامع للشـعب، ثم اغتصبته المتعصبة من كل الفرق.

وكان للحركة نظام داخلي، تضمن الهيكل التنظيمي للحركة، وهو مقسم إلى اثنتي عشرة مرتبة، مع تحديد لصلاحيات كل منها.

كتب د. محمد عمارة: «ففي المجال الفكري خلط الاسماعيليون الفكر الاسلامي بأطراف من المواريث الفلسفية للام الاخرى. وفي المجال

الإجتماعي تصدوا بالثورة لامتيازات الأرستقراطية الحاكمة وأصحاب الإمتيازات»[١٨].

يقول عبد العزيز الدوري: «ان اطلاع زعماء الاسماعيلية على كافة الديانات والثقافات أبان لهم بأن الضغط الاجتماعي حصل في مجتمعات غير اسلامية كما حصل في المجتمع الاسلامي، ولذلك فهجماتهم ضد جميع الأديان، ونسبوا قسماً كبيرا من مسؤولية الشقاء الى الدين ذاته، فشجعوا الفلسفة، وحاربوا الأديان لا ليستبدلوها بدين آخر بل ليخلصوا منها»[١٩].

الفكر القرمطي

يؤكد كتاب اقدمون واخرون معاصرون ان القرامطة جماعة تفرعت عن الاسماعيلية، يقول عارف تامر: «القرامطة اسماعيليون لحما ودما وعقيدة»، اما اسماعيل المير على فيرى أن القرامطة «فرع من الاسماعيلية ولكنه متطرف»[٢٠].

من صفات الداعي القرمطي

تمكنت الدعوة القرمطية من خلق ملاكات «كادرات» تتصف بالصلابة الفكرية، والثقافة الواسعة، واتقان السبل والوسائل التي تجعلهم محبوبين بين الناس، ولهم جماهيريتهم. ومن الشروط التي ينبغي توفرها في الداعي القرمطي:

١ – أن يعرف الناس الذين سيعمل بينهم معرفة جيدة، فإن وجدهم مؤهلين لقبول الدعوة طرح أفكاره بينهم، وإلا فلا «لاتلقوا بذركم في أرض سبخة»[٢١].

٢ – أن لايسلك الداعي بالجميع مسلكاً واحداً، «وليخاطب الناس على قدر عقولهم»[٢٢].

٣ – «أن يتحلى بالكتمان والسر، وأن يظهر التقشف، والوقار للعامة، وأن يتجنب كل ما هو منكر عندهم»[٢٣].

٤ - «أن يعرف أحاديث الأولين، والآخرين وقصصهم وطرائفهم ومذاهبهم»(٢٤). إلى غير ذلك من الصفات.

فهل زرع القرامطة بذرهم في أرض سبخة؟

كلا أبداً فقد زرعوها في أرض خصبة، وأثمرت تلك البذور.

كانت الفئات التي استجابت لدعوتهم من العاملين في إنتاج الخيرات المادية والروحية: عمال زراعيون، حرفيون وصناع، فلاحون، مثقفون، وعبيد، ونجحوا في استمالة البدو الى جانبهم، قال الغزالي: «إن مبادئهم استهوت الطبقات العاملة، وأهل الصناعات والحرف»(٢٥).

وكمثال على الانتشار الواسع لأفكارهم: «فاجأ أحد قواد جيش المعتضد، القرامطة، في أحد مراكزهم من منطقة الكوفة سنة ٢٨٧هـ فقتل رؤساءهم، وأسر الآخرين، ولكنه اضطر لتسريحهم جميعاً لأنهم كانوا من الفلاحين، وان قتلهم، أو أبقاهم في الاسر، يعني تعطيل الأراضي هناك من الزراعة»(٢٦).

أما عن صلابتهم فتروى القصص الكثيرة.

نشوء الدولة القرمطية في البحرين

استدعى حمدان قرمط، أبا سعيد الجنابي من مدينة جناب في فارس سنة ٢٤٧هـ، بعد أن انكشف نشاطه من قبل السلطة، ولم يكد يصل إلى مكان الإجتماع قرب بغداد، حتى طلب إليه التوجه إلى البحرين. وعندما وطىء أبو سعيد أرض البحرين أخذ ينشر بين سكانها فكر المؤاخاة بين الناس على اختلاف أديانهم وأجناسهم، وقومياتهم، وأثار فيهم أحلام السعادة في الحياة على الأرض»(٢٧). ولاقت دعوته رواجا واسعا، وبعد تسع سنوات من العمل السري، والدؤوب، أعلن القرامطة انتفاضتهم المسلحة.

لم تمض سنوات ثلاث على اعلان الثورة، حتى أخذت تسقط

بأيديهم مدن بلاد البحرين الواحدة تلو الاخرى، وما أن حلت سنة ٢٨٦هـ حتى كانت جميع بلاد البحرين، عدا هجر، التي سقطت سنة ٢٨٧هـ، قد أصبحت تحت سيطرتهم، وامتدت دولتهم إلى الطائف[٢٨].

العوامل التي ساعدت على نجاح الثورة:

شكلت الظروف الإجتماعية والإقتصادية في بلاد البحرين مناخا ملائما لانتشار ونجاح الأفكار القرمطية، وساعد على ذلك: استفادتهم من تجاربهم السابقة: «نظام الألفة»، وتجربة أبي سعيد نفسه في جنابة، ثورة الزنج، وقد التحق كثير من ثوارها بعد فشلها بأبي سعيد، كما انتبهوا إلى خطورة البدو، فعملوا على كسبهم إلى جانبهم»[٢٩].

مرحلة البناء الداخلي من سنة ٢٧٨هـ - ٣١٠هـ

أدركت قيادة الدولة، وعلى رأسها أبو سعيد ضرورة حماية أمن الدولة، وتوطيد أركانها داخلياً وخارجياً، فعمدت الى:

بناء اقتصاد قادر على تلبية احتياجات المجتمع، فعملت على إصلاح أراضي المزارع، والعناية بالنخيل، وإقامة الصناعات . . .، كتب المقريزي مبينا أن المجتمع القرمطي عبارة عن خلية كبيرة، جميع أفرادها يعملون: «. . . ويجز الصوف والشعر، ويفرق على من يغزله، ثم يدفع إلى من ينسجه عبياً وأكسية وغرائر (الأكياس الكبيرة من الخيش ونحوه توضع فيها الحبوب)، ويفتل منه حبال، ويسلم الجلد إلى الدباغ، ثم يجمع ذلك كله إلى خزائن»[٣٠].

أعداد جيش مدرب قادر على الدفاع عن الدولة في كل الأوقات، ولتأمين احتياجاته أقبل أبو سعيد على: «جمع الخيل، واعداد السلاح، ونسج الدروع، والمغافر(زرد ينسج من الدروع على قدر الرأس، يلبس تحت القلنسوة)، واتخاذ الإبل، وإصلاح الرجال، وضرب السيوف والأسنة، واتخاذ الروايا والمزاود والقرب»[٣١].

لم تكد تنتهي سنوات ثلاث، على قيام الدولة حتى بدأ خصومها بالتحرك ضدهم، فأنفذ المعتضد الخليفة العباسي، العباس بن عمروا الغنوى، لمحاربة أبي سعيد القرمطي، «وضم إليه زهاء ألفي رجل ليصبح مجموع ما معه عشرة آلاف، فسار نحو القرامطة، واقتتلوا، فأسر العباس، وقتل أصحابه، فأفزع أهل البصرة . . ، ثم أطلق سراح العباس»(٣٢).

المواجهة مع المركز الإسماعيلي في سلمية: تحول الصراع الفكري إلى صراع مسلح، ففي سنة ٢٩٠هـ توجه زكرويه الى السلمية وتمكن من دخولها. ويعطينا ثابت ابن سنان صورة عما فعله بأهلها إذ يقول: «وخرج منها ليس بها عين تطرف»(٣٣). اما ابن الجوزي فيقول: «وسار زكرويه الى سلمية فحاربه أهلها، ثم وادعهم فقتل من بها من بني هاشم، ثم قتل البهائم وصبيان المكاتب»(٣٤).

ويبدو ان مركز السلمية اتخذ موقفا معاديا من القرامطة، ويؤكد ذلك الباحث الاسماعيلي المعاصر عارف تامر، اذ يقول: «ثم عاد زكرويه إلى سلميه فوقفت في وجهه وحمل اهلها السلاح بايعاز من العباسيين فقتل أهلها وشردهم . . ولم يبق على أحد من أسرة العباسيين في سلمية»(٣٥).

مرحلة الحروب الخارجية من سنة ٣١١هـ - ٣٨٥هـ

انها المرحلة الثانية من تطور الدولة القرمطية، ولم يتوقف فيها التآمر ضدها، وأبرزت تلك الحروب قادة عسكريين من القرامطة ربما كانوا من أعظم القادة في عصرهم، ومنهم:

١- أبو طاهر القرمطي: وصفه حتى خصومه بأنه كان رجلا شجاعاً شهماً، ويضيف البعض: وكان مع قلة دينه عنده فضيلة وفصاحة وأدب. احتل الحجاز سنة ٣١٧هـ، ودخل مكة، وكان قد ضم اليمامة وعمان سنة ٣١٥هـ(٣٦).

خاض أشهر معاركه سنة ٣١٥هـ، وهزم ابن أبي الساج قائد الجيش العباسي وكان تعداد جيشه يزيد على ٨٠ ألف رجل، وقال الخليفة المقتدر

يومذاك: «لعن الله نيفاً وثمانينَ ألفاً يعجزون على ألفين وسبعماية»(٣٧).

كان أبو طاهر قائداً شعبياً محبوباً من قبل الجماهير الشعبية، يقول بندلي جوزي: «ورث القرامطة عن أبي طاهر كثيراً من صفاته الإيجابية كالشجاعة وحسن الإدارة والميل إلى تضحية المصالح الشخصية في سبيل المصالح العامة، والإهتمام بما يعود على الزراع والعمال بالخير، والإخلاص للنظام الجديد الذي سنه مؤسس المذهب في بلاد البحرين إلى آخر يوم في حياته»(٣٨).

٢ - الحسن الأعصم القرمطي: انتخب الحسن سنة ٣٥٥هـ قائداً للجيش، وفي سنة ٣٦١هـ انتخب رئيساً للمجلس العقداني، وهكذا جمع المنصبين معاً. أما المعارك التي خاضها القرامطة في عهده فتعتبر من أشرس المعارك، إذ كانت ضد البويهيين والدولة الفاطمية.

حصار القاهرة

تحرك الأعصم فاحتل دمشق سنة ٣٦٠هـ، ثم احتل الرملة، وحاصر يافا، واحتل السويس والصعيد المصري، ودارت المعركة الطاحنة عند عين شمس، وعند أسوار القاهرة، وضيق الخناق على الجيوش الفاطمية الجرارة مما جعل جوهر الصقلي القائد الفاطمي يصرح: «من جاء بالقرمطي أو برأسه فله ٣٠٠ ألف درهم وخمسون سرجا مجلى على دوابها»(٣٩) وكاد أن ينتصر القرامطة لولا خيانة سابور المؤيد للفاطميين، فعاد الحسن إلى الإحساء وقضى على مؤامرة سابور.

الحصار الثاني

تحرك الجيش القرمطي باتجاه القاهرة سنة ٣٦٣هـ، وتمكن الأسطول القرمطي من تدمير الأسطول المصري تدميراً تاما قرب يافا، وتابع سيره نحو القاهرة. علم الخليفة الفاطمي بقدوم القرامطة فبعث برسالة إلى الأعصم تتألف من ١٣ صفحة، أجابه عليها برسالة من ١٣ كلمة، هي: «وصل إلينا كتابك الذي كثر تفصيله، وقل تحصيله، ونحن سائرون على إثره

والسلام»(٤٠). التحم الجيشان عند عين شمس وكاد النصر أن يكون حليفاً للقرامطة لولا خيانة حسن ابن الجراح أمير العرب ببادية الشام الذي اشتراه الخليفة الفاطمي بمئة ألف دينار «مزيفة»(٤١) كي يفسخ تحالفه مع القرامطة. وفي ذات الوقت كان البويهيون يشنون هجومهم على الأحساء وتمكنوا من احتلالها، مما اضطر الجيش القرمطي للعودة إلى الأحساء وحارب البويهيين وانتصر عليهم. يقول المقريزي: «وكانت بينهم وقعة عظيمة قتل فيها رجال العسكر، وأخذت أموالهم، فقويت نفس الحسن، وعادت دولته، وكتب يستدعي العرب فأجابوه»(٤٢)

نجدةٌ لدمشق

احتلت الجيوش الفاطمية فلسطين ودمشق سنة ٣٦٥هـ، فطلب سكان دمشق نجدة «القرامطة»(٤٣)، فسار الأعصم على رأس الجيش القرمطي، ولما سمع الجيش الفاطمي بزحف القرامطة، تراجع جوهر إلى الرملة، فتبعه القرامطة ومعهم جيش من الشام وحاصراه في مدينة عسقلان، ويقول ثابت بن سنان: «طال الحصار وقلت الأقوات واضطروا إلى أكل الميتة»(٤٤)، ووقع جوهر أسيراً، ولكنه استطاع بذكائه أن يفلت من الأسر بعد أن خدع أفتكين قائد جيش الشام، وسمح له بالعودة إلى مصر. لم تمض فترة قصيرة حتى أقبل جوهر ومعه جيوش كبيرة، على رأسها العزيز بالله ولي العهد الفاطمي، ودارت المعارك الحامية عند الرملة، «فانهزمت قوات أفتكين، وأسر على إثرها»، وتراجع الجيش القرمطي إلى طبريا. (أفتكين أو البكتين، كما يسميه د. زكار، من الأتراك الذين خرجوا على الدولة العباسية واستقل بدمشق)(٤٥).

الحجر الأسود

تتحدث كتب التاريخ عن هجوم قام به القرامطه بقيادة ابي طاهر على مكة، وعند انتهاء المعركة عاد القرامطة، ومعهم الحجر الاسود. وتروى أخبار وتفاصيل كثيرة عن الأعمال التي قام بها القرامطة أثناء الهجوم،

وسأترك للقارئ الكريم حرية الإستنتاج بعد استعراض عدد من تلك الأخبار:

- اختلف المؤرخون في السنة التي وقع فيها الهجوم، فذكروا السنوات الاتية: ٣١٦هـ، ٣١٧هـ، ٣١٩هـ(٤٦).

- اختلفوا في عدد المهاجمين: ٦٠٠ فارس و ٩٠٠ رجل، أو ٧٠٠ رجل فقط!(٤٧).

- اختلفوا في عدد القتلى، فالأرقام التي ذكرت تقدرهم بـ ١٧٠٠، أو ١٩٠٠، أو ٣٠ ألفا(٤٨).

- اختلفوا في عدد أيام القتال: يوم واحد، ستة أيام، ثمانية أيام؟(٤٩).

- «أصعد أبو طاهر رجلاً ليقلع ميزاب (مزراب) الكعبة، فسقط فمات، لانه محمي بعناية الهية»(٥٠)، في حين اقتلع الحجر الأسود بكل سهولة.

- « وضع أبو طاهر الحجر الأسود على ثلاثة جمال، أو أربعين جملاً، أو سبعين جملاً، فسيرهم به وهم يضرطون من ثقله، وعند إعادته، حمله جمل واحد وكان مهزولاً مريضاً، فعوفي عند مسيره، وكان يمرّ به مرّ السحاب إلى مكة»(٥١).

تجمع الروايات على أن الحجر الأسود بقي عند القرامطة ٢٢ سنة، من هنا يبدو التناقض واضحا بين السنوات التي قيل إن الهجوم حدث فيها. ذكر المقريزي في حوادث سنة ٣٣٩: « أرادوا أن يستميلوا الناس، فحملوا الحجر الأسود الى الكوفة، ونصبوه على الاسطوانة بالجامع . وضع سنبر بن الحسن بن سنبر الحجر بيده . . وقال: أخذناه بقدرة الله، ورددناه بمشيئته» (٥٢). أما إبن الأثير فيقول: «أعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكة سنة ٣٣٨هـ وقالوا: أخذناه بأمر، وأعدناه بأمر»(٥٣).

- خلع أبو طاهر باب الكعبة وأخذ كسوتها وقسمها بين أصحابه(٥٤).

-أخذ ماكان في الكعبة من تحف ومجوهرات، مثل درة وزنها ١٤ مثقالاً من الذهب الخالص، وحلق مريم العذراء، وقرن كبش إبراهيم، وعصا موسى المرصعة بالذهب الخالص، والأحجار الثمينة إلى غير ذلك من المنمنمات النادرة والأواني الغالية»(٥٥).

مـالذي دفع القرامطة لهجومهم ذلك، وهل كان الدافع دينيا أم سياسيا؟

إنها ليست المرة الأولى التي تنتهك فيها حرمة الكعبة. ففي سنة ٦٣هـ حاصرها الحجاج وقصفها بالمنجنيق، وفي سنة ٦٤هـ استباحت جيوش يزيد بن معاوية مكة ورمت البيت الحرام بالمجانيق، وحرقوه بالنار، وتشقق الحجر الاسود، وكانوا يرتجزون:

خطارة مثل الفنيق* المزبد   نرمي بها أعواد هذا المسجد

وقد ترك عبد الله بن الزبير الكعبة تحترق ليراها الناس. ولما مات يزيد واستقر الامر لابن الزبير شرع ببنائها، فأمر بهدمها حتى ألحقت بالأرض وفي سنة ٧٣هـ حاصر الحجاج ابن الزبير فنصب المنجنيق على جبل أبي قبيس، ورمى به الكعبة(٥٦).

وعندما تستباح مكة، وتحرق بيوتها ومن ضمنها الكعبة، هل يعقل ان تظل فيها أشياء مثل: عصا موسى، وحلق مريم، وقرن كبش ابراهيم، هذا اذا لم تكن قد تلفت بفعل عوامل الزمن.

ذكر المسعودي في حوادث سنة ٢٩٨هـ: «ورد الخبر الى بغداد بأن أركان البيت الحرام غرقت حتى عم الغرق الطواف وفاضت بئر زمزم»(٥٧).

يرى بندلي جوزي أن احد اهداف الهجوم كان محاولة «لإشغال الخليفة العباسي وجيشه عن أحداث افريقيا حيث بدئ بتأسيس دولة الإسماعيليين الفاطمية»(٥٨). أما الدكتور حسين مروة فيعتبرها خطوة غير موفقة عن «مكافحة ما يعتقده القرامطة وثنية»(٥٩).

* الفنيق: الفحل المكرم من الابل، والخطارة: الناقة تخطر بذنبها في السير نشاطا.

سيطر القرامطة على الجزيرة العربية كلها وبذا أصبحت مكة جزءا من تلك الدولة، وكان خصومهم يتخذون من موسم الحج منبرا للهجوم على المجتمع القرمطي ودولته. وطبيعي أن لا يسمح القرامطة باستمرار ذلك لأنه يتعارض مع مبدأ السيادة. وهذا المبدأ نفسه يحتم أن تأخذ الدولة القرمطية وليست العباسية الرسوم والضرائب على الحجيج، وبخاصة أن الأخيرة كانت عاجزة عن تأمين سلامة الحجيج.

بعث أبو طاهر برسالة إلى الخليفة العباسي، تكشف لنا أشياء كثيرة، وتوضح أمورا عديدة، ومما جاء فيها:

«من أبي طاهر الداعي إلى تقوى الله القائم بأمر الله، الآخذ بآثار رسول الله، إلى قائد الأرجاس المسمى بولد العباس. فكتبت لي بما أجمعت عليه أذهان كتابك. ذكرتني بالعيوب الشنيعة، فأما ماذكرت من قتل الحجيج، وإخراب الأمصار، وإحراق المساجد. فوالله ما فعلت ذلك إلا بعد وضوح الحجة.. وادعاء طوائف منهم أنهم أبرار، ومعايتني منهم أخلاق الفجار.

خبرني أيها المحجج لهم، والمناظر عنهم، في أي آية من كتاب الله أو أي خبر عن رسول الله: إباحة شرب الخمور، وضرب الطنبور، ومعانقة الغلمان، وقد جمعوا الأموال من ظهور الأيتام واحتووها من وجوه الحرام.

وأما ما ذكرت من إحراق مساجد الأبرار، فأي مساجد أحق بالخراب، من مساجد إذا توسطتها سمعت فيها الكذب على الله تعالى وعلى رسوله بأسانيد من مشايخ فجرة، بما أجمعوا عليه من الضلالة.

وأما ما ذكرت أني تسميت سمة عدوان، فليس بأعظم من تسميتك بالمقتدر بالله أمير المؤمنين، أي جيش صدمك فاقتدرت عليه، أم أي عدو ساقك فابتدرت إليه؟ لأنت أمير الفاسقين أولى بك من أمير المؤمنين..»(٦٠)

مرحلة الانكفاء حتى السقوط

توقف نشاط القرامطة العسكري، باحتلالهم مدينة البصرة سنة ٣٨٥هـ، واعتكفوا في البحرين، إلا أن الجيوش السلجوقية الجرارة هاجمتهم بقيادة «ألك سالار»، وحاصرت الأحساء لمدة سنة، وبعد نضال سقطت هذه الدولة، وسقطت معها تجربتها العظيمة وكان ذلك سنة ٤٦٧هـ(٦١).

السمات العامة للمجتمع القرمطي

لم يكتف خصوم المجتمع القرمطي، بالقضاء عليه عسكريا، بل طمسوا، وأحرقوا مؤلفات القرامطة، ودمجوا الكتب والمقالات التي لم تترك شتيمة، أو سبة، أو صفة سيئة إلا والصقوها بالقرامطة. ومع كل هذا فإنه ومن خلال تلك الأكداس من الشتائم، يمكننا العثور على نقاط علام، نستطيع من خلالها استشفاف السمات العامة لذلك المجتمع، منها:

١- الأوضاع الإقتصادية

آ- الصناعة: وكانت حرفا لصنع الأسلحة وحاجات المحاربين، وصناعة الفوط والقراطيس، والمطاحن وكلها تتم تحت إشراف الدولة. أما سياسة الدولة تجاه الصناع والحرفيين، فتتمثل بـ:

- كانوا يحتفظون من الأسرى «بالحمالين والصناع»(٦٢).

- كل غريب ينزل عندهم وله حرفة، يعطى مايكفيه من المال حتى يشتري ما يلزم صنعته من عدد وأدوات، ويرد إلى الدولة ماأخذه حين يشاء ودون فوائد(٦٣). «وإذا تخرب بيت . . . ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح، أمروا جماعة من عبيدهم بأن يذهبوا إليه ويصلحوه . . ، ولا يطلبون من المالك شيئاً»(٦٤).

- كانت الحكومة تمتلك المطاحن لطحن الحبوب للمواطنين دون مقابل، ويدفع فيها السلطان «نفقات إصلاحها وأجور الطاحنين»(٦٥).

ب- الزراعة وتربية المواشي:

يؤكد الذين زاروا البحرين أن الدولة القرمطية قامت بإلغاء الاقطاع،

وزرعت الأرض على الفلاحين الفقراء، و«ألغت الضرائب والعشور عن الفلاحين»(٦٦)، و«قبض أبو سعيد على كل مال في البلد، والثمار والحنطة والشعير، وأقام رعاة للإبل والغنم، ومعهم قوم لحفظها والتنقل معها»(٦٧)، و«قام بإصلاح أراضي المزارع وأصول النخيل، وإصلاح مثل هذه الأمور وتفقدها، ونصب الأمناء على ذلك، وأقام العرفاء على الرجال، واحتاط على ذلك كله»(٦٨).

اهتمت الدولة القرمطية بالري، فأقامت شبكة لتصريف المياه، ولم تدع قطرة ماء واحدة إلا واستخدمتها على نحو صحيح. «وفي المدينة عيون ماء عظيمة، تكفي كل منها لإدارة خمس سواق، ويستهلك كل هذا الماء بها، فلا يخرج منها»(٦٩).

أنشأت مزارع دولة، وقدر ابن حوقل دخلها بـ «ثلاثين ألف دينار»(٧٠).

وإذا افتقر إنسان يتعهدونه حتى يتيسر عمله، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه بأكثر من رأس ماله الذي له»(٧١).

يستنتج عبد العزيز الدوري من كل ماسبق أن «الدولة القرمطية أقامت بنكاً صناعياً وآخر زراعياً»(٧٢).

٣- التجارة

سيطرت الدولة القرمطية على التجارة الخارجية سيطرة تامة، ويؤكد هذا أمور منها: كان التبادل التجاري الخارجي يتم بالذهب، وعن طريقها فقط، أما في التبادل الداخلي فكان النقد من أردأ أنواع الرصاص، ولايسري «خارج حدودها»(٧٣). وكانت صادرات الدولة من: الفوط والقراطيس، واللؤلؤ.. تتم عن طريق الدولة.

لم يحدثنا التاريخ أن الدولة قد استوردت أي شيء عدا الحديد وكانت تستورده من الدولة الحمدانية في حلب، وكانت تستخدمه في صناعة الأسلحة. كتب الدكتور حسن إبراهيم حسن أن القرامطة بعثوا إلى سيف

الدولة «يستهدونه حديداً، فسيّر إليهم كثيراً، وحمل ذلك إليهم عبر الفرات ثم إلى البر حتى هجر»(٧٤).

٤- إيرادات الدولة، وكانت تتكون من:

١- ضريبة مقدارها دينار على كل حاج، وضريبة على كل جمل خمسة دنانير، وإذا كان محملاً، فالضريبة تصبح سبعة دنانير»(٧٥).

٢- ضريبة على السفن التي تمخر الخليج العربي.

٣- ضريبة سنوية علي الخليفة العباسي مقدارها ١٢٠ ألف دينار.

٤- ضريبة على كافور الإخشيدي في مصر مقدارها ٣٠٠ ألف دينار، واستمرت الدولة القرمطية بجبايتها حتى بعد وفاة كافور، سنة ٣٥٦هـ، فحاول الخليفة الفاطمي التخلص منها ولكن القرامطة أجبروا الخلفاء الفاطميين على دفعها»(٧٦).

٥- الضرائب التي فرضوها على دمشق وخراسان.

٦- الدخل الذي كان يأتيها من مزارع الدولة ٣٠ألف دينار سنوياً.

٧- الدخل الناجم عن صادراتها الصناعية.

٨- تصدير اللؤلؤ، فحصة الدولة كانت تعادل نصف ما يستخرجه الصيادون.

٩- الغنائم التي كانوا يغنمونها من الحروب.

قدر ابن حوقل المبالغ التي كانوا يقبضونها من الحجاج، وما يرد عليهم من مال عمان والغنائم ومن مال الكوفة والبصرة، دون الخمس الذي كانوا يعطونه لصاحب الزمان بـ«ألف ألف دينار وربما زادت المائة والمائتي ألف دينار»(٧٧).

كتب بندلي جوزي: «إن مالية بلاد البحرين بلغت في عهد القرامطة درجة لم تبلغها على ماأظن في دور آخر من أدوار تاريخها»(٧٨).

٥- النفقات

كانت الدولة القرمطية تتحمل نفقات الامور الاتية:

١- بناء البيوت وإصلاحها، وبناء المطاحن وإصلاحها.

٢- بناء الحمامات وترميمها: كانت الحمامات في عهدي الدولتين: الأموية والعباسية ملكية خاصة، وكانت تدر لأصحابها ١٠٠٠ درهم يومياً، أما عند القرامطة فكانت الحمامات مجانية، ولعموم المواطنين.

٣- الإنفاق على تربية الأطفال. أدرك القرامطة أهمية وفوائد التربية الجماعية للأطفال. كتب المقريزي: «وجمع الصبيان في دور أقام عليها قوما، وأجرى عليهم مايحتاجون إليه، ووسمهم لئلا يختلطوا بغيرهم ونصب لهم عرفاء، وأخذ يعلمهم ركوب الخيل والطعان، فنشأوا لايعرفون غير الحرب، وصارت دعوته طبعاً لهم»[٧٩].

٤- توزيع اللحم، وربما مجانا، فكانت إذا ذبحت الشاة «يتسلم العرفاء اللحم ليفرقوه على من ترسل لهم . . . »[٨٠].

٥- تتحمل الدولة كافة نفقات الإدارة سواء كانوا من الموظفين، أو العمال، أو عوائل الشهداء، كما تتحمل نفقات الجيش

- الإنفاق على الزراعة واستصلاح الأراضي.

جـ- الوضع الاجتماعي:

١- القاعدة الاجتماعية للنظام:

تمثلت القاعدة الاجتماعية بجماهير الكادحين، فأول من استجاب لأبي سعيد كان الحسن بن سنبر في قوم ضعفاء م بين قصار وحمّال وأمثال ذلك»[٨١]، «واستقطبت سائر الكادحين والمعدمين والحرفيين من سكان الريف والمدن»[٨٢] واعتبر بندلي جوزي أن مصدر القوة عند القرامطة هو: «الطبقة السفلى من الشعب، أو طبقة العمال المزارعين، وهم الأكثرية المتغلبة عند القرامطة»[٨٣].

٢- موقف القرامطة من المرأة:

أدرك القرامطة دور المرأة وأهميته، فهي نصف المجتمع، لذا فقد ركزوا أثناء دعوتهم، على المرأة، فكانت تدفع اشتراكها الشهري الذي يبلغ «خمس ما تغزله»[٨٤]. وبعد استلامهم الحكم أصبحت المرأة تشارك في

«العمل والإنتاج»(٨٥)، واستمر السماح لها بالدخول في سلك الدعوة والتدرج في مراتبها.

ومن القوانين المتعلقة بالمرأة والتي سنها أبو سعيد:

– تحديد الزواج بواحدة فقط، وإلغاء المهر، وحق المرأة بالطلاق.

–حق المرأة بالعمل، وحقها في التعليم.

– حقها برفض الزواج بتاتا.

– أعفوها من الأعمال الشاقة، ويفسر الدكتور الدوري قيام الدولة بإنشاء المطاحن على أنها «تخفيف لأعباء النساء»(٨٦).

– كانت دور التعليم التي أقامتها الدولة مختلطة.

– وأخيراً حددت الدولة يوماً معلوماً للزواج.

٣– النقابات

يمكن القول إن القرامطة، هم أول من أسس النقابات للحرف، فقد كتب عبد العزيز الدوري: «وللتوصل إلى استغلال أصحاب الحرف، أوجد القرامطة النقابات وسيطروا عليها، وهكذا أصبحت لها خاصتان: أولاً كونها نقابات لحرف، وثانيا كونها مؤسسات قرمطية»(٨٧).

٤– موقف القرامطة من الدين

ذهب بعض المورخين للقول إن القرمطية دين، واعتبرهم الغزالي «جماعة من المجوس والمزدكية، وشرذمة من الثنوية الملحدين، وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة»(٨٨).

وقال ابن الجوزي في حوادث سنة ٨٧٢هـ: «وفيها وردت الأخبار بحركة يعرفون بالقرامطة وهم الباطنية، وهؤلاء قوم تبعوا طريق الملحدين وجحدوا الشرائع»(٨٩).

كتب أحد الباحثين الإسماعليين استنادا لنص كتبه ابن حوقل، إن أبا سعيد الجنابي رجع عن معتقداته الإسماعيلية وأقام مجتمعاً قرمطياً خالصاً»(٩٠).

بعث أبو سعيد الجنابي برسالة إلى الخليفة العباسي المعتضد، يشرح له فيها حال القرامطة، ويفند التهم التي ألصقت بهم، ومما جاء فيها: «إننا لم نخرج من الطاعة، ولكنا كنا قوما مستورين، فنقم علنا فجار من الناس لادين لهم، فشنعوا علينا، وقذفونا بالكبائر، ثم خرجوا إلى سبنا وضربنا، ثم نادوا قد أجلناكم ثلاثة أيام فمن أقام بعدها أحل بنفسه العقوبة، فخرجنا، فوثبوا علينا قبل الاجل، فسألناهم أن يؤمنونا على أنفسنا، فلم يفعلوا، وأمر صاحب البلد بقتلنا فهربنا، فلجأنا الى البادية، فخرج ناس إلى المعتضد بالله فشنعوا علينا، فصدق مقالتهم، وبعث إلينا من يخاصمنا فدافعنا عن أنفسنا . . وأما ماأدعي علينا من ترك الصلاة وغيرها، فلا يجوز قبول دعوى إلا ببينة، وإذا كان السلطان ينسبنا الى الكفر بالله تعالى فكيف يسألنا أن ندخل في طاعته*»(٩١).

يبدو أن المعتضد لم يقتنع برسالة أبي سعيد، وكان يذكره في مرضه ويتلهف قائلا:

«حسرة في نفسي كنت أحب أن أبلغها قبل موتي، والله كنت وضعت عند نفسي أن أركب ثم أخرج نحو البحرين، ثم لا ألقى أحدا أطول من سيفي إلا ضربت عنقه»(٩٢).

لم تكن الدولة القرمطية تبني دورا للعبادة، إلا أنها لاتمنع أحدا من بناء مسجد، وكتب ناصر خسرو: ليس في مدينة الحسا مسجد جمعة، ولاتقام بها صلاة أوخطبة . . وهم لايصلون ولايصومون، وإذا صلى أحدهم فإنه لايمنع، وقد سمحت الدولة لرجل فارسي اسمه علي بن احمد ببناء مسجد، وأكد أن القرامطة لايشربون الخمر مطلقا»(٩٣).

شكل الحكم

أوصى أبو سعيد الجنابي: «يرعى الملك ويحافظ عليه ستة من أبنائي

(*) يؤكد ميكال يان دي خويه أن سعيد ابن أبي سعيد هو الذي أرسل هذه الرسالة للمعتضد.

يحكمون الناس بالعدل والقسطاس ولايختلفون فيما بينهم»(٩٤)، فهل نفذ القرامطة وصية مؤسس دولتهم؟

نعم لقد نفذوها، ويؤكد ذلك:

كانت جميع السلطات بيد المجلس العقداني، ويتكون من ستة أعضاء يسميهم ناصر خسروا ملوكا وتارة سلاطين، ويقول: «فيجلس الملوك على تخت والوزراء على تخت آخر ويتداولون في كل أمر . . وهؤلاء السلاطين الستة يسمون السادات، ويسمى وزرائهم الستة الثائرة»(٩٥).

لايعقل أن يكون في الدولة ستة ملوك في وقت واحد، وإن دل هذا الوصف على شيء فإنما يدل على مسؤليات هؤلاء الستة الكبيرة، وطريقة الشورى والتفاهم التي يعملون فيها.

ويدل أيضا على القيادة الجماعية، فقد كتب إبن حوقل: «وكان من رسومهم أن تقع شوراهم فيمن يخرجونه لما فدحهم وأهمهم، فان اتفق رأيهم على خروجهم بأجمعهم لم يختلفوا ونفذوا وتركوا في البلد أوثقهم وأشفهم منزلة عندهم»(٩٦).

إن شغل أي مركز كان يتم عن طريق الإنتخاب المباشر، وكان للناخبين الحق في عزل الأشخاص الذين لايبرهنون عن جدارة، وعدم صلاحية للمراكز التي انتخبوا اليها، فمثلاً: «تمّ عزل سابور عضو المجلس العقداني سنة ٣٥٤هـ وأدين على تآمره ونفذ فيه حكم الاعدام سنة ٣٦١هـ»(٩٧) وجرى سحب الثقة من اسحق رئيس المجلس العقداني والقائد جعفر سنة ٣٨٧هـ . . وغير ذلك كتب د. حسين مروة: «أنشأ القرامطة أول جمهورية عربية في العصر الوسيط، بل في تاريخ العرب كله لها نظريتها وايديولوجيتها وبرنامجها الاجتماعي- الاقتصادي- السياسي. فهي دولة من طراز جديد كل الجدة في عصرها»(٩٨).

شغل عضوية المجلس العقداني (الذين يسميهم ناصر خسرو بالملوك الستة) تسعة وأربعون شخصاً خلال إحدى وتسعين سنة، ستة منهم من

أسرة الجنابي، في مقدمتهم أبو سعيد مؤسس الدولة، وتولى قيادة الجيش ثلاثة من هؤلاء الأربعة، علماأن هناك قادة آخرين من غير أسرة الجنابي قد تولوا قيادة الجيش مثل ثور بن ثور الكلابي وغيره. كما انتخب لرئاسة المجلس العقداني أشخاص ليسوا من أسرة الجنابي، مثل الحسن بن سنبر، وسليمان الجلي، وأبو محمد بن سنبر . .(٩٩).

أوصى أبو سعيد إن حدث به موت يكون القيم بأمرهم سعيد ابنه، إلى أن يكبر أبو طاهر، الذي كان أصغر سنا من سعيد، «فإذا كبر أبو طاهر كان المدبر، فلما قتل أبو سعيد جرى الأمر على ذلك، فتولى أبو طاهر الرئاسة سنة ٣٠٥هـ»(١٠٠).

أعدم سابور وجرى عزل القائد العام جعفر وهما من أسرة الجنابي.

كان الخلفاء العباسيون يتخذون ألقابا غير أسمائهم الحقيقية، مثل المقتدر بالله، أو القائم بأمر الله . . وكذلك الفاطميون: المعز لدين الله . . أما القرامطة فقد ألغوا تلك الألقاب، واستعاضوا عنها بلقب «سيد» لكل عضو في المجلس العقداني، ومستشار للأعضاء الإحتياط. ومن الطريف في الأمر أن أحد الخلفاء العباسيين اشترط فيما اشترطه لمساعدة القرامطة أن يتركوا التسمي «بالسادة»(١٠١).

صور عن أوضاع الناس المعاشية في الدولتين العباسية والقرمطية:

- بين سنوات ٣٠٦هـ و ٣١١هـ : «استهان اللصوص والعيارون بنجح قائد شرطة الخليفة المقتدر وكانوا يقولون: أخرج ولاتبالي مادام نجح والي»(١٠٢).

- في سنة ٢٠٧هـ : كسرت العامة الحبوس بمدينة المنصور (بغداد) فأفلت من كان فيها»(١٠٣).

وفيها (سنة ٣٠٧) : «تحركت الاسعار ببغداد، فثارت العامة والخاصة لذلك، واستغاثوا، وكسروا المنابر، وكان حامد بن العباس (ضمن في هذه السنة أعمال الخراج، والضياع الخاصة والعامة . . .) يخزن الغلال، وكذلك غيره من القواد، ونهبت عدة دكاكين من دكاكين الدقاقين، فأمر

المقتدر بإحضار حامد، فحضر من الأهواز، فعاد الناس إلى شغبهم، فأنفذ حامد لمنعهم، فقاتلوهم، وأحرقوا الجسرين، وأخرجوا المحبسين من السجون. ونهبوا دار صاحب الشرطة، ولم يتركوا له شيئا، فأنفذ المقتدر جيشا مع غريب الخال فقاتله العامة، فهربوا من بين يديه، ودخلوا الجامع بباب الطاق غريب الخال فقاتله العامة، فهربوا من بين يديه، ودخلوا الجامع بباب الطاق فوكل بأبواب الجامع، وأخذ كل من فيه فحبسهم، وضرب بعضهم، وقطع أيدي بعضهم»(١٠٤).

- في سنة ٣٠٨هـ: «تحركت الاسعار، فاضطربت العامة، فقصدوا باب حامد، فخرج إليهم غلمانه فحاربوهم، فقتل عدد من العوام جماعة، ومنعوا يوم الجمعة الإمام من الصلاة وهدموا المنابر، وأخرجوا مجالس الشرطة، وأحرقوا الجسور، وأمر السلطان بمحاربة العوام، فأخذوا وضربوا، وفسخ ضمان حامد، وبيع الكر (مكيال) بنقصان خمسة دنانير فسكتوا»(١٠٥).

- وفي سنة ٣٢٩هـ «كان بالعراق غلاء شديد، ثم اشتد الغلاء والوباء، وكثر الموت حتى كان يدفن الجماعة في القبر الواحد ولا يغسلون. ولايصلى عليهم، ورخص العقار ببغداد والأثاث حتى بيع ما ثمنه دينار بدرهم»(١٠٦).

- وفي سنة ٣٣٠هـ: «كثر النهب ببغداد ليلا ونهارا. وفيها اشتد الغلاء . . ، وأكل الضعفاء الميتة، وكثر الوباء والموت . . وفي سنة ٣٣٢هـ غلت الأسعار في بغداد حتى بيع القفيز الواحد من الدقيق الخشكار بنيف وستين درهما، والخبز الخشكار ثلاثة أرطال بدرهم . . وكثرت الكبسات من اللصوص بالليل والنهار»(١٠٧).

- وفي سنة ٣٣٤هـ أفرط الغلاء ببغداد «حتى عدم الناس الخبز البتة، وأكلوا الموتى والحشيش، والميتة والجيف، وكانت الدابة إذا راثت اجتمع على الروث جماعة، ففتشوه والتقطوا ما يجدون من شعير وأكلوه. ولحق الناس من ذلك في أحشائهم أورام، ومات أكثرهم ومن بقي كان في

صورة الموتى . وكان الرجل والمرأة والصبي يقف على الطريق فيصيح : الجوع ، الجوع ، إلى أن يسقط ويموت ، وكانت الدور والعقارات تباع برغفان»(١٠٨).

وتحركت العامة في المساجد الجامعة ببغداد ، وكسروا المنابر ، وقطعوا الصلاة بعد الركعة الأولى ، واستلبوا الثياب . . ، وأحرقوا عددا كبيرا من الجسور ، وفتحوا السجون ، ونهبوا دار صاحب الشرطة ودار غيره»(١٠٩).

– وفي سنة ٣٥٨هـ : «اشتد الغلاء بالعراق ، واضطرب الناس . وخرج الناس من العراق إلى الموصل والشام وخراسان من الغلاء»(١١٠).

بعض مظاهر البذخ والفساد

تولى المقتدر الخلافة من سنة ٢٩٥هـ الى سنة ٣٢٠هـ ، وبلغ «دخله الخاص قرابة التسعين مليون دينار ، صرف منها نيفا وسبعين مليون دينار»(١١٢).

وكان ابن الفرات إذا ولي الوزارة في عهد المقتدر ، ارتفعت أسعار الثلج والشمع ، والسكر والقراطيس ، فقد كان يستعمل «كل يوم في مطبخه من لحوم الحيوان ، وفي دوره من الثلج الكثير ، ومن الأترية التي تعرض على كل من دخل ، ومن الشمع ، ومن القراطيس مالم يستعمله احد قبله ولا بعده .

وكان الخصيبي عندما تولى الوزارة سنة ٣١٣هـ : يشتغل بالشرب كل ليلة ، وكان يصبح سكرانا ، لاقصد فيه لعمل وسماع حديث ، وكان يترك الكتب الواردة . . لايقرأها إلا بعد مدة ويهمل الأجوبة عليها»(١١٣).

مات المعتضد سنة ٢٨٩هـ وكان في بيوته : «من الأموال عشرة آلاف ألف دينار ، ومن الدراهم أضعافها ، ومن الجواهر ماقيمته كذلك ، ومن الثياب والخيل ، وذكرت أشياء كثيرة»(١١٤).

موجز القول : جوع ، بذخ ، فساد . . عبر المقهورون عن آلامهم بكسر المنابر وقطع الصلاة بعد الركعة الأولى .

أما في المجتمع القرمطي فقد حققت له دولته الاكتفاء الذاتي، وانعدمت فيه البطالة، ولم يبق في البلد فقير، وألغيت الضرائب والعشور على الفلاحين، وكان هناك استقرار لم تعرفه البحرين في تاريخها السابق. ويكفي أن نعرف أنهم كانوا يسمنون مواشيهم بالتمر، ويباع الأكثر من ألف منّ منه بدينار، ولمعرفة ما تعنيه كلمة الألف منّ، من المفيد ذكر ماذكره ناصر خسرو: «كتبت على حائط المسجد في بلدة (فلج) بيت شعر ووضعت في وسطه ورق الشجر. . وقالوا لي: إذا تنقش محراب هذا المسجد نعطيك مائة منّ تمرا، ومائة منّ تمرا عندهم شيء كثير، فقد أتى، وأنا هناك، جيش من العرب وطلب منهم خمسمائة منّ تمرا، فلم يقبلوا وحاربوا، وقتل من أهل البلدة عشرة رجال، وقلعت ألف نخلة، ولم يعطوهم عشرة أمنان»(١١٤).

كتب الدكتور محمد عمارة: «ولكن خصومهم وأنصارهم يتفقون على أنهم قد أقاموا نظاما جماعيا أصبحت فيه ثروة المجتمع ملكا لمجموع أبنائه العاملين. . »(١١٥).

وكتب د. عبد العزيز الدوري: «إن ما نعرفه عن جمهورية البحرين في ذلك العصر لايدع مجالا للشك في أنها بلغت من الرقي في اقتصادياتها ومعداتها الحربية، وأخلاقها وآدابها شأوا بعيدا جعل أكثر البلاد الاسلامية تحسدها عليه وتتمنى لو يتاح لها أن تبلغ هذا الرقي الذي لم تبلغه جمهورية القرامطة إلا بنظامها الجديد الذي أدخلوه على حياتهم لأول مرة في تاريخ الإسلام»(١١٧).

ويقول د. حسين مروة: «. . تجربة القرامطة تكشف أن شكلا من القطاع العام. . كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الإقتصادية والإجتماعية»(١١٨).

لم تكن أقوالا فقط، بل أفعالا، عبر عنها بإيجاز الحسن الأعصم(١١٨):

ولا أبيت بطين البطن من شبع ... ولي رفيق خميص البطن مجهود

إن في دفاع القرامطة المستميت ضد أعدائهم أكبر برهان على تمسكهم بنظامهم الإجتماعي «فقد تحالف الخليفة العباسي أبو جعفر القائم بأمر الله مع ملك شاه السلجوقي، وقبيلة بني عبد قيس ووجهوا جيوشا جرارة، وحاصروا الأحساء . . حتى أشرف أهلها على الهلاك، فأرسلوا يطلبون الصلح على مال يدفعونه، ويعطيهم القرامطة ثلاثة عشر رجلا رهنا في المال، فتم الصلح على ذلك . . فخرج القرامطة وجعلوا يجمعون الأطعمة من مخازنها الخفية، ويدخلونها البلاد، فلما تم لهم ما أرادوا من جمع الذخيرة نقضوا الصلح، وتحصنوا في البلاد، فلما عرف أكسك لار ذلك منهم قتل الرهائن، وشدد عليهم الحصار، ولما طالت مدة الحصار سئم الجند الذين قدموا مع اكسك لار المقام، وضجروا . . وأخيرا دارت المعركة بين القرامطة وأعدائهم، وتمكن هؤلاء الأعداء من تحقيق النصر على القرامطة»(١١٩).

الخاتمة

إنها تجربة ثورية عبرت عن الطموحات المشروعة للطبقات المضطهدة، جرى فيها تأسيس دولة متقدمة استمرت نحوا من مئتي سنة، لمجتمع كان يتكون من خليط قومي. لقد كانت الحركة القرمطية حركة واسعة وعملا واعيا، ولم تكن صرخة يائسة تتمثل بقطع الصلاة وكسر المنابر.

إن تجربة القرامطة تعتبر وبحق مثالا لكل المظلومين في العالم، فهي قد سبقت كومونة باريس، وسبقت ايضا قيام الاتحاد السوفيتي بنحو عشرة قرون، بما حققته من انجازات لمجتمعها.

ان نضال الكادحين العرب اليوم هو امتداد لنضال أولئك الرواد الأوائل.

الهوامش

١- نهج البلاغة -جـ١ -ص ٧٥
٢- الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي - ص ٢٦٦
٣- اخبار القرامطة - تحقيق د. سهيل زكار ص٢٩ - طباعة ١٩٨٠ .
٤- قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين - محمد عبد الفتاح عليان ص٢٢ و ص٢٣ .
٥- مجلة «دراسات عربية» - تشرين ثاني ١٩٧٢ - د. نايف بلوزص٩ .
٦ و٧- المصدر السابق ص٥ .
٨- مجمع الامثال لابي الفضل النيسابوري - مجلد٢ - ص١٥٢ .
٩- تاريخ العرب قبل الاسلام - جواد علي - جـ٧ -ص٤٥٩ .
١٠- المصدر السابق - جـ٦ - ص١٠٠ .
١١- الاموال لابن سلام ص١٠٧ وكتاب الخراج للقاضي ابي يوسف ص٤٢
١٢- كتاب الخراج للقاضي ابي يوسف - ص٤٥ و ص١١٤ .
١٣- الاسلام والثورة - د. محمد عمارة - ص٢١٧ .
١٤- من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام - بندلي جوزي ص١٥٦ .
١٥- الاسلام والثورة - د. محمد عمارة - ص٢٦١ .
١٦- المصدر السابق - ص٢٢٩ وبندلي جوزي ص١٥٦ .
١٧- من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام - بندلي جوزي - ص١٤٣ .
١٨- الاسلام والثورة - د. محمد عمارة - ص٢٢٩ .
١٩- دراسات في العصور العباسية المتأخرة - عبد العزيز الدوري - ص٢٥ .
٢٠- القرامطة - أصلهم - نشأتهم . . - عارف تامر ص ٦٢، والقرامطة - لاسماعيل الميرعلي ص ١١٠ .
٢١- الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي - ص٢٨٣، وفضائح الباطنية لابي حامد الغزالي ص٢٢ .
٢٢- فضائح الباطنية - الغزالي - ص٣٣ .
٢٣- مذاهب الاسلاميين - عبد الرحمن بدوي - جـ٢ - ص١٨٠ .
٢٤- المصدر السابق - ص١٨٠ .
٢٥- الاسلام والثورة - د. محمد عمارة - ص٢٣٠ وثابت بن سنان - أخبار القرامطة - تحقيق د. سهيل زكار - ص ١٣ .
٢٦- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - جـ٦ - ص ٩٥ .
٢٧- النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية - د. حسين مروة - جـ٢ - ص٣٥ .
٢٨- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - جـ٦ - ص٥١٠ .

٢٩- أخبار القرامطة في الاحساء - الشام - العراق - تحقيق د. زكار - ص٢٨
٣٠- اتعاظ الحنفا - المقريزي - تحقيق د. جمال الشيال - ص٢٢٠.
٣١- المصدر السابق - ص٢١٩.
٣٢- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - جـ٦ - ص٥٠٩ و ص٥١٠
٣٣- المصدر السابق - ص٥٣٣.
٣٤- المنتظم في تاريخ الامم والملوك - لابن الجوزي - جـ١٣ - ص١٥.
٣٥- القرامطة - أصلهم - نشأتهم - عارف تامر - ص١٠٣.
٣٦- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - جـ٦ - ص٧٤٢.
٣٧- أخبار القرامطة - تحقيق د. زكار - ص٤٨.
٣٨- من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام - بندلي جوزي - ص١٩٥
٣٩- أخبار القرامطة في الاحساء - تحقيق د. زكار - ص ٦١.
٤٠- المرجع السابق - ص ٦١، والكامل في التاريخ لابن الاثير - جـ٧ - ص ٣١٨.
٤١- المرجعان السابقان ص٣١٩ و ص٦٢.
٤٢- أخبار القرامطة - تحقيق د. زكار - ص٤٠٤ و ص٤٠٥.
٤٣- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - الجزء٧ - ص٣١٨ طباعة بيروت ١٩٧٧
٤٤- تاريخ أخبار القرامطة - ثابت بن سنان - تحقيق د. زكار - ص٦٧.
٤٥- الكامل في التاريخ لابن الاثير - مجلد٧ - طباعة بيروت - ص٦٤ وتاريخ الدولة الفاطمية د. حسن ابراهيم حسن - ص١٥٧ وأخبار القرامطة - تحقيق د. زكار - ص٦٨.
٤٦- يذكر ابن الاثير سنة ٣٣٨هـ كسنة اعيد فيها الحجر الاسود، فاذا بقي عند القرامطة ٢٢ سنة، فهذا يعني أن الهجوم على مكة تم سنة ٣١٦هـ - للمجلد السابع ص ١٩٠.
٤٧- القرامطة - ميكال يان دي خويه - ترجمة وتحقيق حسني زينة - ص٩٣ و ص٩٦.
٤٨- المرجع السابق - ص٩٥.
٤٩- المرجع السابق - ص٩٤.
٥٠- الكامل في التاريخ - المجلد٦ - ص٧٤٢.
٥١- تاريخ اخبار القرامطة - تحقيق د. زكار ص٥٤، والقرامطة .. ميكال دي خويه ص٩٦.
٥٢- اتعاظ الحنفا - المقريزي - تحقيق د. الشيال - ص٢٤٥.
٥٣- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - مجلد٧ - ص١٩٠.
٥٤- أخبار القرامطة - ثابت بن سنان - تحقيق د. زكار - ص٥٣.
٥٥- القرامطة - ميكال دي خويه - ترجمة وتحقيق حسني زينة - ص٩٥.
٥٦- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - جـ٣ - حوادث سنوات ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٧٣.
٥٧- مروج الذهب - المسعودي - ص٢٨٠.
٥٨- من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام - بندلي جوزي - ص١٧٣.
٥٩- النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية - د. حسين مروة - جـ٢ - ص٢٠.

٦٠- أخبار القرامطة - كشف أسرار الباطنية - تحقيق د. سهيل زكار - ص٣٢٦.
٦١- تاريخ الاحساء القديم - عبد القادر الانصاري - ص٩٨.
٦٢- اتعاظ الحنفا - المقريزي - تحقيق د. الشيال - ص١٨٠.
٦٣- سفر نامة - ناصر خسرو - تحقيق د. يحيى خشاب - ص١٤٣.
٦٤- المرجع السابق - نفس الصفحة.
٦٥- المرجع السابق - نفس الصفحة.
٦٦- المرجع السابق - نفس الصفحة.
٦٧- اتعاظ الحنفا - المقريزي - تحقيق د. الشيال - ص٢١٦.
٦٨- المرجع السابق - ص٢٢٠.
٦٩- سفرنامة - ناصر خسرو - تحقيق يحيى خشاب - ص١٤٣.
٧٠- صورة الارض لابن حوقل - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت - بلا تاريخ - ص٣٣.
٧١- سفرنامة - ناصر خسرو - تحقيق يحيى خشاب - ص١٤٣.
٧٢- دراسات متأخرة في العصور العباسية - عبد العزيز الدوري - ص٢٧.
٧٣- سفر نامة - ناصر خسرو - تحقيق خشاب - ص١٤٣.
٧٤- تاريخ الدولة الفاطمية - د. حسن ابراهيم حسن - ص٢٣٤.
٧٥- المنتظم في تاريخ الامم والملوك - ابن الجوزي - ج٦ - ص٢٩٦.
٧٦- أخبار القرامطة في الاحساء - الشام - العراق - اليمن تحقيق د. زكار - ص١٩١.
٧٧- صورة الارض لابن حوقل - ص٣٥.
٧٨- من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام - بندلي جوزي - ص١٩٠ وص١٩١.
٧٩- اتعاظ الحنفا - المقريزي - تحقيق د. الشيال - ص٢١٦.
٨٠- المصدر السابق - ص٢٢٠.
٨١- أخبار القرامطة في الاحساء .. تحقيق د. زكار - ص٢٣٤.
٨٢- النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية - د. حسين مروة - ج٢ - ص٣٥.
٨٣- من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام - بندلي جوزي - ص١٩٥.
٨٤- تاريخ أخبار القرامطة - ثابت بن سنان - تحقيق د. زكار - ص٩٩.
٨٥- الاسلام والثورة - د. محمد عمارة - ص١٩٨.
٨٦- دراسات في العصور العباسية المتأخرة - عبد العزيز الدوري - ص ٢٧.
٨٧- المصدر السابق ص١٨٢ و ص١٨٣، ومحمد عبد الفتاح عليان: قرامطة اليمن والبحرين والعراق - ص٢٠٤.
٨٨- فضائح الباطنية - ابو حامد الغزالي - ص١٨ و ص١٩.
٨٩- القرامطة - ابن الجوزي - ص٢٩.
٩٠- القرامطة - اسماعيل المير علي - ص١٢٩ و ص١٣٠.
٩١- المنتظم في تاريخ الامم والملوك - ابن الجوزي - ج٦ - ص١٢٢ والقرامطة لميكال يان دي خويه - ص٧١.

٩٢- اتعاظ الحنفا - المقريزي - تحقيق د. الشيال - ص٢١٩ .
٩٣- سفرنامة - ناصر خسرو - تحقيق يحيى خشاب - ص١٤٤
٩٤- المرجع السابق - ص١٤٣ .
٩٥- المرجع السابق - ص١٤٣ .
٩٦- صورة الارض لابن الحوقل - ص٣٤ .
٩٧- المرجع السابق - ص٣٣ .
٩٨- النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية - جـ٢ - د. حسين مروة - ص٢٠
٩٩- صورة الارض لابن حوقل - ص٣٤ و ص٣٥
١٠٠- أخبار القرامطة في الاحساء - الشام - العراق - اليمن - تحقيق د. زكار ص٣٤٠ .
١٠١- أخبار القرامطة في الاحساء - الشام - العراق - اليمن - طباعة سنة ١٩٨٢ - ص١٨٨ .
١٠٢- من تجارب الامم وتعاقب الهمم - مسكويه - تحقيق امينة بيطار - ص١٥٠ و ص١٥٧ .
١٠٣- المنتظم في تاريخ الامم والملوك - ابن الجوزي - جـ١٣ - ص١٨٩ والكامل في التاريخ لابن الاثير -جـ٦ - ص٢٦٢ .
١٠٤- المنتظم في تاريخ الامم والملوك - ابن الجوزي ص١٩٤ .
١٠٥- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - مجلد٦ - ص٧٠٥ .
١٠٦- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - المجلد٧ - ص٩٨ .
١٠٧- المصدر السابق - الصفحات ٩٨ ، ١٠٢ ، ١١١ ، ١٣١
١٠٨- من تجارب الامم وتعاقب الهمم - مسكويه - تحقيق امينة بيطار - ص٤٩ و ص٥٠ .
١٠٩- المصدر السابق - ص١٥٧ .
١١٠- الكامل في التاريخ - ابن الاثير - مجلد٧ - ص٢٨٨ .
١١١- المنتظم في تاريخ الامم والملوك - ابن الجوزي - جـ١٣ - ص٣٢٩ .
١١٢- من تجارب الأمم وتعاقب الهمم - مسكويه - تحقيق أمينة بيطار - ص٤٩ .
١١٣- من تجارب الأمم وتعاقب الهمم - مسكويه - تحقيق أمينة بيطار - ص٢٠٢ .
١١٤- تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام للحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - تحقيق د. عبد السلام تدمري - ص٣٦ .
١١٥- سفرنامة - ناصر خسرو - تحقيق د. يحيى خشاب - ص١٤٠ و ص١٤١ .
١١٦- الاسلام والثورة - د. محمد عمارة - ص٢٣١ .
١١٧- دراسات في العصور العباسية المتأخرة - عبد العزيز الدوري - ص ٢٧ .
١١٨- من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام - بندلي جوزي - ص١٩٠ و ص١٩١
١١٩- تاريخ الاحساء القديم - عبد القدر الأنصاري - ص٩٨ و ص٩٩ و ص١٠٠ .

* * *

الدراسات والبحوث

الأصول المنهجية لفن الهجاء في الشعر عند العرب

إبراهيم ونوس

مقدمة:

لو أننا أجرينا استطلاعاً عاماً منهجياً لفنون الشعر العربي بكل أبعادها. والأدوار التي مرت بها على مدى العصور الأدبية العربية. لوجدنا أن فن الهجاء هو أحد أهم فنون الشعر العربي. يسير

(*) إبراهيم ونوس: أديب وباحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي. ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

في موازاة فن الوصف. يتقدم عليه في بعض العصور الأدبية. ويتخلف عنه في بعضها الآن. مع العلم أن الشعر «إلا أقله راجع إلى الوصف. ولاسبيل إلى حصره. واستقصائه[١]». ولهذا المعنى فإن كل فن شعري. هو جزء من فن الوصف. قالوا: «أحسن الوصف مانعت به الشيء حتى يكاد الشاعر يمثله عياناً للسامع»[٢]. ويدخل معناه إلى ذهنه مع إحساس بالمتعة. والإعجاب. ولذة المتذوق. وهذا ماينطبق على فن الهجاء. ويمثّل قمة الابداع فيه

بهذا المعنى. قد يكون «فن الهجاء هو الفن الوصفي الأول الذي ابدعه العرب. و قبل الإسلام بزمن طويل. ولكي يكون المرآة الحقيقية التي يجد الأشخاص فيها صورهم الحقيقية. وكما يراها الآخرون. وبما تحمل من عيوب شخصية يحددها لهم الشعراء بأساليب الإيحاء. والالماح. والتعريض. وغيرها من أساليب الشعراء الأذكياء التي يستخدمونها في فن الهجاء. والغاية. أن يكشف المهجو عيوبه. على مبدأ الحديث الشريف: «رحم الله من أهدى إلي عيوبي»[٣] وكشف لي عن أخطائي- ووجهني لكي أعرف نفسي على حقيقتها. وهذه الفكرة من أهم أمثال العرب. وحكمهم. تتوارثها أجيالهم منذ قرون. وقرون لخصها حكيمهم. أكثم ابن صيفي في قوله: «مانظر لامرئ مثل نفسه»[٤].

معنى هذا. أن فن الهجاء- كما ارداه العرب- له أهداف مثالية. اصلاحية - هي أن يعرف الحقود حقده. واللئيم لؤمه. والجبان جبنه. والبخيل بخله. وهكذا.. يتم الكشف عن صورة الإنسان الباطنية. والتي يحاول أن يخفيها عن نفسه. وعن الناس. ويغمض علمه. وعينيه عنها. ولايرغب - في حالات كثيرة- أن يعرفها أحد أبداً. حتى يتثنى لأحد الشعراء الأذكياء لكي يكشفها. ويصورها لصاحبها بطريقة تفحمه. وتبكته. وقد تدفعه لكي ينظر إليها بعقله. قبل انفعالاته، وتواتراته النفسية. وبذا يتحقق الهدف منها... أي قد يقدم المهجو على اصلاح مايقدر على اصلاحه من عيوبه

من خرج عن هذه الحدود من الشعراء في الهجاء. خرج عن أصول هذا الفن الأصيل العريق. ومنطلقاته. وأهدافه. والمبادئ الأساسية لهذا الفن الذي تَمَثَّلَه العقل العربي في بداية تطوره. وتقدمه نحو النضج. والتفاعل مع الواقع الإجتماعي الإنساني الذي يعيش فيه.

وبناء على هذه المبادئ الأساسية لفن الهجاء العربي. فإن الفحش. والسباب. والشتائم. ووصف الأشخاص بما ليس فيهم من العيوب. ولافي طباعهم. أونفوسهم. ليست من هذا الفن بشيء. بل هو تعبير صريح عن مركبات الشاعر الأخلاقية. وهشاشته النفسية. وضعف ثقافته. وعدم قدراته على استخدام هذا الفن الشعري الرفيع. وكما حدد العقل العربي أصوله الأولى. ومتى عجز الشاعر الإنسان عن الفعل الحقيقي الذي يتطلبه موقف مامن المواقف. ولجأ إلى أفعال. وأقوال أخرى غريبة. وخارجة عن حدود المألوف. والعرف. والمبادئ الأصولية. أسَفَّ. وانحط. وانفعل. ومن الطبيعي سوف تكون ردود فعله في منتهى التفاهة- والسلبية المطلقتين..

والأمثلة على هذه الظاهرة في شعر الهجاء العربي. لاتعد ولاتحصى. نكتفي بإيراد مثال واحد منها:

- هجا جرير بني تغلب رهط الأخطل في قصيدة. منها هذا البيت:

أما الرجال فجعلانٌ. ونسوتهم مثل الخنافس لاحسنٌ ولاطيبُ

وكان تأثير هذا البيت على نساء بني تغلب سلبياً إلى أبعد حدود السلبية، بحيث تجنب العرب الزواج منهن. وصادف بعد زمن طويل أن مر جرير على أحد بيوت الأعراب يطلب القرى. وماكان يعرف أنه لبني تغلب. فاستقبلته امرأة كالمهاة. لم ير في حياته أجمل منها. فعرف على نفسه. فكان أن رحبت المرأة به ترحيباً حاراً. ولما أطعمته. وسقته. كشفت عن ساقين كالعاج. وقالت:

- ماذا ترى؟. عجب. واستحيا. قال:

- أرى الروعة . والجمال . والإبداع .

وكشفت عن نحرها . وجيدها . وساعديها . وفي كل مرة تسأله ذات السؤال . ويجيبها ذات الجواب . حدقت بعد ذلك إلى وجهه بنظراتها الألقة . وقالت :

- أنا امرأة من نساء تغلب اللواتي قلت فيهن : «مثل الخنافس . لاحسن ولاطيب» فكيف ترى الآن؟

فلم يجد جواباً . بل قام نحو راحلته . فك عقالها . وركبها . وتوجه نحو الفلاة لايلوي على شيء . . . (٥)

فإذا كانت عقوبة الهجاء المفحش قبل الإسلام قتل صاحبه عندما يقع بين أيدي الذين هجاهم . وكانت هذه العقوبة رادعة في بعض الحالات . مما قلل من حالات الهجاء المفحش إلى درجة كبيرة . فقد حدث عكس ذلك بعد الإسلام . وبعد العصر الأموي بالذات . كثر الشعراء الهجاؤون الذين لايقيمون وزناً للقيم الأخلاقية العربية . والإسلامية . مع أن الإسلام . وضع العقوبة الصارمة لأمثال هؤلاء الشعراء . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «من قال في الإسلام هجاءً مقذعاً . فلسانه هدر»(٦) أي من حق السلطة الإسلامية أن تقطع له لسانه . هذه العقوبة . وإن كانت أشد من القتل . لكنها لم تطبق على أحد من هؤلاء الشعراء . لأن أكثرهم كانوا يعيشون تحت حماية الخلفاء والأمراء . والولاة . يسبون . ويشتمون أعراض الناس دون وازع . ودون أن يتلقوا أية عقوبة على فعلهم .

المبادئ الأساسية لفن الهجاء العربي :

كل مادة أدبية فنية ثقافية . تتعلق بالحياة الإنسانية إن لم يكن لها مبادئ . وأصول . ومبادئ أساسية ذات أصول مبوبة . محددة . وقادرة على التطور مع الإنسان . والزمان باتجاه الكمال . تؤكدها الأجيال المتتالية في كل أمة . وشعب . عدت خارج حدود الذات الإنسانية التي تعتبر أن العقل . ومباديء أساس كل تطور فكري أدبي فني ثقافي . وفن الهجاء العربي أحد

أهم فنون الشعر العربي . يعد داخل هذا الاطار . فقد وضع له المفكرون المبدعون العرب . من الحكماء . والنقاد . وعباقرة الشعراء مبادئ أساسية كاملة . متكاملة . وقالوا بمثاليتها . وتطورها بفاعلية باتجاه الإيجابية المطلقة . وعدوا من يخرج عنها . يخرج عن حدود الشعر العربي الأصولي . وعليه أن يتحمل هذا الحكم الذي يؤكده النقاد المبدعون في كل عصر من عصور الشعر العربي .

لقد أجمل النقاد العرب القدماء هذه المبادئ بالعبارة التالية : «أن لايصف الشاعر الهاجي من يهجوه إلا بما فيه» فإن الشعراء العباقرة الذين التزموا بهذه المبادئ . وأكدوا على فاعليتها . وعظمتها بأساليبهم . وقدراتهم العالية على الغض من شخصيات المهجويين بشكل يثير تساؤل المتلقين . بل ويلح هذا التساؤل عليهم إلى درجة الاستغراق في العجب كلما تداعت إلى خيالاتهم أبيات الهجاء التي نظمها الشعراء . والتي تحمل في ضمنها هذه المبادئ الصارمة . وهذا الإلحاح المتضمن سمات حادة من الاعجاب . والاستغراق . هو الذي دفع شعر الهجاء الأصولي ذا الصفات الرفيعة إلى هذا المدى من الانتشار لدى كل جيل من أجيال العرب منذ نشأتهم حتى الآن . ولكي يصبح هذا الشعر جزءاً من الحكم العربية المأثورة على مر العصور . . .

يحق لنا القول الآن . بعد هذا التقديم أن نقول :

- إن النقاد العرب القدماء قبل الإسلام . وبعده . هم الذين أجملوا هذه المبادئ . وحدودها في العبارة التي أوردناها من قبل . ولكن الشعراء العباقرة منذ العصور الأدبية العربية الأولى . وحتى الآن هم الذين فصلوها . وطوروها . وحددوها بما يلي :

١- التصريح :

وهو أن يصرح الشاعر باسم الرجل الذي يهجوه . واسم ابيه . وبعض أفراد اسرته . وقبيلته . لأن العرب كانوا يؤمنون بوراثة السمات الشخصية .

والخلقية . سواء كانت إيجاباً أو سلباً . ويرون أن أصحاب المروءات لايلدون غير أمثالهم . وأشباههم إذا أحسنوا انتقاء الأخوال لأبنائهم . واللؤماء لايلدون غير أمثالهم . وأشباههم . وإن أحسنوا انتقاء الأخوال لأبنائهم . ومع أن هذه النظرية لم تتأكد على أرض الواقع العربي . فقد ظلوا يؤمنون بها . حتى جاء الإسلام ليؤكد للعرب بالدرجة الأولى . ولأم العالم بالدرجة الثانية أن الإنسان بإنسانيته . وقيمه الأخلاقية . ومركباته الشخصية المثالية . وليس بلونه . وجنسه . أو قومه ، وعنجهيته الفارغة . وغروره . قال الله تعالى :

- «ياأيها الناس . إنا خلقناكم من ذكر . وأنثى . وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم . إن الله عليم خبير . .»(٧)

بعد ذلك ، ينتقل الشاعر إلى ذكر أفعال الرجل القبيحة التي يمارسها دائمـاً . ودون خـجل من الناس . والأصـول المبـدأية أن يكون ذلك دون سباب . أو شتائم . أو ذكر لأعراض النساء . وماشابه . وقد يستخدم الشاعر الذي يملك القـدرات الابداعيـة في هذا النص الشـعري أساليب الهـجاء المعروفة . مثل السخرية من الرجل . والتهكم به . ونزع الصفات الشخصية المثالية عنه . لإثارة قرف . واشمئزاز الناس منه . كأن يوحي للمتلقين أنه جاهل أحمق . غبي ، مغرور . متعاظم . أو أنه جبان . بخيل حقود . لايملك مؤهلات الإنسان التي تؤهله للعيش في مجتمعه . وهكذا .

من هذا الباب قول رجل من تيم اللات بن ثعلبة يهجو الشاعر مروان بن أبي حفصة :

ثوى اللؤمُ في العجلان يوماً وليلةً
وفي دار مروان . ثوى آخرَ الدهرِ
عدا اللـؤمُ يبغـي مطرحـاً لرِحالِـه
فنَقَّب فـي تبر البـلاد وفي البحرِ

فلمـا أتـى مـروان خَيَّـمَ عنـده
وقـال رَضِينا بالمُقـام إلى الحشرِ
وليست لمروان على العُرسِ غيرةٌ
ولكن مرواناً - يغار على القـدرِ

ولهذا الهجاء قصة طريفة. تتلخص بما يلي:

- «مروان بن أبي حفصة - وهو شاعر وضيع في منبته. ونفسه. وطباعه. يُضرب المثل فيه بالبخل، والتقتير. والتفاهة بقوم من بني تيم اللات. وفيهم شاعر. اسمه «الجنّي». فنظر مروان إليه بازدراء. وقال له:

- زعموا أنك تقول الشعر. فماذا تقول؟

قال الجني - وهكذا ورد في المراجع -:

- اجلس. واسمع ماذا سوف أقول..

فلما جلس مروان. وهو يحدق إليه بمزيد من الازدراء. قال الرجل يهجوه. بالأبيات السابقة. فلما وصل إلى ختام البيت الرابع. لانت نظرات مروان. وأصبحت مستعطفة. أشار له أن يقف عن الارتجال. والمتابعة. وهو يقول له بلهجة راجية:

ناشدتُكَ الله. إلا كَفَفْتَ. فأنت أشعر الناس!!

فحلف الجني بالطلاق ثلاثاً. أنه لن يكف عن المتابعة حتى يصير مروان إليه. بعدد من رؤساء قبائل «اليمامة». ثم يقول بحضرتهم: «قاق. قاق. في استي بيضة..».

فجلبهم إليه. وفعل ذلك بحضرتهم. فانصرفوا عن الرجلين. وهم يضحكون ساخرين متعجبين من الذل الذي كان يبدو على مروان.[٨]

ومن هذا الباب هذه الأبيات للشاعر الصحابي حسان بن ثابت الأنصاري يهجو أبا سفيان بن الحرث بن عبد المطلب بن هاشم. وهو ابن عم النبي صلى الله عليه، وآله، وسلم - كما نرى - وكان من أشد شعراء قريش عداوة للمسلمين:

وإن سنــام المجد مــن آل هاشــمٍ

بنو بنت مخزومٍ. ووالدك العبدُ[٩]

ومــن ولَـدت أبناءُ زُهـرة منكـمُ

كرامٌ، ولم يلحق عجائزَكَ المجدُ[١٠]

وإن امـرءاً كانــت نُتَيْــلةُ أمُّــه

وسمراءُ مغلوبٌ إذا بلـغ الجهـدُ[١١]

وأنت هجينٌ. نيـط فـي آل هاشـمٍ

كما نيط خلف الراكب القَدَحُ الفردُ

ولما كانت نُتَيْلة أم العباس بن عبد المطلب أيضاً. فقد أرسل نداءَه إلى رسول الله صلى الله عليه، وآله وسلم من مكة إلى المدينة قائلاً:

- ومالي. ومالحسان.

فأخرجه حسان- بأمر النبي صلى الله عليه وآله، وسلم- مخرجاً ذكياً بقوله:

ولستَ كعباسٍ. ولاكابن أمه ولكن هجينٌ ليس يورى له زَنْدُ[١٢]

التعريف:

هذا الباب من فن الهجاء الشعري. لاينجح فيه غير الشعراء الأذكياء الذين يملكون الموهبة. والخيال المبدع. والقدرات العالية على تركيب الألفاظ في الجمل القصيرة التي تعبر تمام التعبير. وبدقة ايحائية عن الصفات السلبية التي يحملها شخص ما في مركباته الشخصية..

إن كلمة «تعريف» تعنى لدى الشعراء. والنقاد. «ذكر الفاسق بما فيه» على حد قول سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فإذا قال شاعرما، عن شخص ما: «إن فعله يدل على عدم اتزانه. فهذا يعني أنه غبي. جاهل. أخرق. ومغرور. وإذا قال أن طباعه تدل على جبن. وبخل، وخسة. ودناءة. وضاعة.. و. و. فهذا يعني أنه لايملك أية صفة من صفات العرب النبيلة التي يعتزون بها كالشجاعة. والكرم. وعزة النفس.

وغيرها . . وغيرها . أي لا يملك أية صفة من صفات المروءة . فإذا قدر الشاعر بإقناع المتلقين في رسمه الوصفي اللفظي للشخص الذي يهجوه . ودفعهم إلى التفكير بهذا الرسم . وأبعاده النفسية . يكون قد حقق هدفه ووصل إلى غايته القصوى . ليضع نفسه في المكانة المناسبة بين الشعراء الهجائيين . وعلى مدى التاريخ الأدبي لأمته . وجعل الشخص المهجو حديث أجيالها . وعلى امتداد الزمان . والمكان .

وفي غالب حالات استخدام هذا الباب من الفن الهجائي الشعري من قبل الشعراء . يكون مختصراً . أبيات معدودة . تلم بالجوانب الشخصية السلبية للمهجو إلماماً كاملاً . من هيئة . وطباع . وسلوك وضيع . وتفاهة . ونذالة . وغيرها . لكي يثير القرف . والاشمئزاز في نفوس المتلقين . ويشعرون أن كل حالة من حالات الرجل الإنسانية التي يظهرها أمام الناس من طيب، ودماثة، ورزانة، وغيرها ليست إلا حالات اصطناعية زائفة . وخادعة .

وفي الشعر العربي الهجائي العربي عشرات القصائد من هذا الباب . منها قول أبي حزابة التميمي . يهجو يزيد بن معاوية بن أبي سفيان :

فـــــو اللـهِ لا آتي يـزيدَ ولـو حـــــوت
أناملُهُ مـــــا بـين شــــرقٍ إلى غَـــربِ
لأن يـزيداً - غــــيـــــرَ اللـهُ مـــــابه -
جنوحٌ إلى السـوأى . مُـصِـرٌ على الذّنبِ
فـــقُل لبني حَــربٍ اتقُـوا الله وَحــدَهُ
فـــلا تسـعـدوه في البطالة . واللغب[١٣]
ولا تأمنوا التــغــــيــــيـــر إن دام فـــعلهُ
ولَم ينْهَــهُ عن ذاك شــيخ بني حَـــربِ

أيشر بهـــا صـــرفــاً إذا الليل جنَّهُ

مُـعَـتـقـةً كـالمسك تختـال في القلبِ

ويلحى عليـهـا شـاربيـهـا. وقلبُـهُ

يهـيـمُ بها إن غـاب يومـاً عن الشـربِ(١٤)

ومن هذا الباب قـول الشاعـر «النجاشي(١٥)». يهـجـو قبيلة بني العجلان. رهط الشاعر «ابن مقبل» العجلاني :(١٦)

إذا الله عـــادى أهل لؤمٍ، وخـســة

فـعـادي بني الـعـجـلان رهط ابن مـقـبلِ

قُـبَـيِّلَةٌ. لايغـــدرون بذمـة

ولايظلمـون الناس حـبـة خـردلِ

ولايردون الماء الا عــشـيـةً

إذا صـــدر الـوارد عـن كـل مَنهـلِ

تعـاف الكلاب الضـاريات لحـومَـهـم

وتأكل من كـعـبٍ، وعـوفٍ، ونهـشلِ

ومـاسُـمِّي العـجــلان إلا لقـيلِهم

خذِ القَعبَ. واحلب أيها العبد واعجلِ(١٧)

التلويح :

هذا الباب من أهم أبواب الفن الهجائي في الشعر العربي، يستخدمه الشعراء الحكماء. الأذكياء. والأعفَّاء في مناسبات محددة. وحسب مايلم بهم من توترات نفسية. بسبب ازعاجات الآخرين من أصحاب الطباع

الفاسدة. لهم. ولأبناء المجتمع الذي يعيشون فيه. وتكون أهدافهم بالدرجة الأولى الاصلاح الإجتماعي، وكشف عيوب من بهم عيوب من أبناء مجتمعهم. وممن لا يقيمون وزناً لقيم المروءة العربية. والتأصل الأخلاقي الديني. والإنساني. باستخدام هذا الفن الرفيع من الهجاء. .

هذا الباب من الشعر الهجائي. هو الذي يدخل شعراءه ميادين الحكمة. و الفلسفة الإنسانية الإجتماعية الواسعة. لايذكر الشعراء فيه اسم المهجو. أو المهجوين أبداً، بل يكتفون بـ «التلويح» لهم. يذكرون صفاتهم الفاسدة - كما هي - والتي تضر بهم. وبالمجتمع الذي يعيشون فيه اضراراً بالغاً. دون افحاش. أو سباب. وبأساليب ايحائية مبدعة. تخلف في نفوس المتلقين على مدى العصور. والأجيال القرف. والاشمئزاز. ممن يحملون في مركباتهم الشخصية هذه الصفات التي تنم عن اللؤم. والتفاهة. والضعة. والخساسة. وغيرها من الصفات الفاسدة. .

لو أننا استطعنا أن نجمع مثل هذا الشعر الهجائي الذي نظمه الشعراء العرب. منذ العصر العربي الجاهلي. حتى عصرنا الحالي. والذي أطلق النقاد العرب القدماء على أكثره «شعر الحكمة». فإننا سوف نزداد تيقناً أنه يمثل تمثيلاً حقيقياً شعر الأصالة العربية بلا منازع.

قيل لجرير بن عطية الخطفى:

- من أشعر الناس؟ قال:

- أنا. لولا الخنساء. . . قال:

- وبما فاقتك؟ قال:

- لقولها:

إن الزمـــان. ومــــايغنى له عَـــجَبٌ
أبقى لنا ذَنَبــاً. واســـتـــؤصل الراسُ

أبقى لنا كل مـجـهـول. وفـجَّـعنا
بالحـــالمين. فـــهم هامٌ وأرمـــاسُ

إن الحديدين في طول اختلافهما
لايفسدان. ولكن يفسد الناس(١٨)

وهذه الأبيات التي تدخل في هذا الباب من فن الهجاء، تعتبر من شعر الحكمة. تمثل الناس. وصفاتهم الفاسدة في العصر العربي الذي عاشت فيه الخنساء. تمثيلاً رائعاً يأخذ باللب. دفع جرير- مع فحولته الشعرية. وغروره- للتنازل وبكل رحابة نفس للشاعرة عن سيادة الشعر العربي حتى عصره. ومن أجل هذه الأبيات فقط. وهذه الأبيات تمثل كل مجتمع انساني يسقط في أخلاقياته. وفساده إلى الحضيض. إلى درجة تشعر كل قارئ متذوق لهذه الأبيات. أنه لن يخرج من «حضيضه» أبداً.

ومن هذا الباب الرائع من الهجاء. ومااعتبره النقاد العرب ابداعاً فريداً في نوعه. قول أبي الطيب المتنبي. وهو شاعر هذا الباب بلا منازع في تاريخ الشعر العربي:

إنما أنفس الأنيس سباعٌ
يتفارسن جهرةً. واغتيالا
من أطاق التماس شيء غلاباً
واغتصاباً. لم يلتمسه سؤالا
كلُّ غادٍ. لحاجة يتمنى
أن يكون الغضنفر الرئبالا(١٩)

والأبدع منه قوله:

أرى المتشاعرين غروا بذمي
ومن ذا يحمد الداء العضالا

ومن يَكُ ذا فَمٍ مُرٍّ مَريضٍ
يجدْ مُرّاً به الماءَ الزلالا(٢٠)

ومنه قول النابغة الذبياني:

تعصي الإلهَ. وأنتَ تظهر حبَّهُ
هذا لَعَمرُكَ في المقال بديعُ
لو كنتَ تصدق حبه لأطعتَه
إن المحبَّ لمن يحبُّ مطيعُ(٢١)

وديوان «لزوم مالايلزم» لأبي العلاء المعري مليء من هذا الباب منه:

الوَغد يجعل ماأنيل غنيمةً
ويغير في الأطماع كلَّ مغارِ
والحُرّ يجزي بالصنيعة مُسْدياً
فكأن فعلهما نكاحُ شِغارِ(٢٢)

ومنه:

تكلَّمَ بالقول الذي ليس فوقَه
سوى كسبِ ذَنْبٍ وهو بالرغم صائمُ
لو أنكَ في أهل التنسكِ والتقى
لما كَثُرَت فيما لديك الخصائمُ(٢٣)

ومنه:

يافاسقاً. يتراءى أنه مَلَكٌ
وفارةً عند قومٍ أنها سَبُعُ

مـــاأشبـــه الناس بالأنعـــام ضـمّـــهمُ
إلى البـــسطة مُـــصطافٌ ومُـــرتبَعُ(٢٤)

الاستخفاف:

هذا الباب من فن الهجاء العربي هام. واسع. شامل. مارسه الشعراء العرب الأذكياء الذين امتلكوا الموهبة بأساليبهم الخاصة. وبعضهم أبدع فيه إبداعاً مميزاً- كما سوف نرى-.

والشاعر الذي يحاول استخدام هذا الباب من الهجاء. يعمد إلى استخدام الصور الشعرية الذاتية. والرموز اللغوية التي تبعثها إلى نفسه ايحاءات الألفاظ. والجمل. والعبارات. يبعد بها كل فضيلة انسانية مثالية عن شخصيات الرجال الذين يهجوهم. ويقاس الشاعر في هذا الباب من الشعر الهجائي بما يثيره في نفوس المتلقين من مشاعر الاستخفاف. والاحتقار. والازدراء تجاه الأشخاص الذين يهجوهم. وعلى مدى العصور. وامتداد الأجيال. . .

«. . قال الفرزدق لزياد الأعجم(٢٥):

- مازالت تنازعني نفسي إلى هجاء عبد القيس منذ دهر. .

قال زياد:

- ومايدعوك إلى ذلك؟ قال:

- لأني رأيت كعب الأشقري. هجاكم فلم يصنع شيئاً. وأنا أشعر منه.

فقال له زياد:

- ياأبا فراس. هب لي نفسك ساعة. ولاتعجل حتى يأتيك رسولي. ثم ترى رأيك. .

وظن الفرزدق أن زياداً سوف يهدي له شيئاً. أو يمنحه مالاً. كي يستكفه عن هجاء قومه. . وبعد يوم. وصلت الفرزدق الهدية من زياد. وكانت ورقة مطوية. كتب له فيها:

ومـــاترك الـهــــاجـــــون لـي إن أردتُهُ
مَـــصَـــحـــاً أراه في أديم الـفـــرزدق
ومـــاتركــوا لـحــمـــاً- يدقــون عظمَــه
لآكلـه. ألقَــوهُ. للمُـــتَـــعَــــرِّقِ
ســأحطمُ مـــاابقـــوا له من عظامـــه
فـــأنكبُ عَظْمَ الســاق منه أو أنتـــقي
فـــإنا. وإن تـهـــدي لنا إن هَجَــوتَنا
لكالـبـحـر مـهـمـا يُلْقَ في البـحـرِ يَغـرقِ

فجعل من الفرذدق اضحوكة في كل مكان يحل به. واضطر أن يرسل إليه القول المقرون بالرجاء بأنه لن يهجو قومه أبداً...»[٢٦]

اشترط لبيد الشاعر العامري المعروف - وصاحب إحدى المعلقات قبل الإسلام على نفسه لأعمامه عامر بن مالك «ملاعب الأسنة» ومالك بن جعفر. وعامر بن جعفر. ومن يرافقهم من بني عامر من صعصعة. وهو غلام لم ينظم الشعر بعد. إن هم ادخلوه مجلس الملك النعمان بن المنذر. لكي يهجو الربيع بن زياد العبسي الذي كان نديم الملك. وصديقه. وبأن هجاءه للربيع سوف يدفع النعمان لاحتقاره. والقرف منه. ولسوف يقصيه عن مجلسه وربما إلى الأبد. ففعلوا. أدخلوه على الملك النعمان. وهو يتناول طعامه مع الربيع بن زياد. فتقدم لبيد. وأنشد مرتجلاً:

أكل يومٍ هامـــتي مُـــقَـــزَّعَـــةْ
يارُبَ هيـجـا هي خـيـرٌ من دَعَـــهْ
نـحـن بـنـو أم الـبـنـين الأربعـــــةْ
سـيـوف جـزٌ. وجـفـانٌ مُـتـرَعـه[٢٧]

نحن خيـار عـامـر بن صَعْـصَـعَـهْ
والضـاربون الهـامَ تحت الخيْـضَـعَـه[٢٨]
والمطعـمـون الجـفْنَة المُدَعْـدَعَـهْ
مَـهْـلاً- أبيتَ اللعن- لاتأكل مـعـه[٢٩]
ان استـتـه من بَرَصٍ مُلَمَّـعَـهْ
وإنه يُدخِلُ فـيـهـا إصـبَـعَـهْ
يُدخلهـا حـتى جـواري أشْجُـعَـهْ
كـأنه يطلب شـيـئـاً ضَـيَّـعَـه[٣٠]

فرفع النعمان يده على الطعام. وقال:
- خَبثتَ والله عليَّ طعامي..
واضطر الربيع بن زياد للخـروج من دار الملك، والعـودة إلى دياره[٣١].

التفضيل:

من المعروف لدى كل ناقد ومتذوق لفنون الشعر العربي. إن اختلاف أبواب الهجاء لدى الشعراء المبدعين في تاريخ الشعر العربي «الهجائي». كانت تختلف باختلاف مواهبهم. وقدراتهم على استخدامها في مناسبتها. واختلاف شخصيات المهجويين. ومعرفتهم الوثيقة بصفات الشخصية. أو الشيخصيات التي سوف يهجونها. أو يشعرون بدوافع حادة في داخلهم لهجائها.

المعرفة البديهية تقول:

- «إن كل واحد من الناس يختلف بطباعه. وصفاته. وسلوكه الإجتماعي عن الآخر. وأن كل مجموعة من الناس تختلف بمركباتها الإنسانية. وسلوكها الإجتماعي. وصفاتها عن المجموعات الأخرى..».

وباب التفضيل في فن الهجاء الشعري يعتمد على هذا الأساس

الإنساني. يختاره الشاعر المبدع في مناسبته، أي عندما يتأكد أنه صالح لهجاء شخص ما. أو أشخاص ما. ويعطي نتائج ايجابية أكثر من الأبواب الأخرى...

يدرك الشاعر بحدسه. ان الرجل الذي عليه أن يهجوه يغار من رجل آخر له صلة مابه غيرة شديدة. قد يكون عدوه. أو منافسه على أمر ما. الرآسة الكرم. الشجاعة. وغيرها. ويجد في نفسه أنه أكبر مقاماً منه. وأكثر رفعة وتميزاً في هذه الصفات. فيعمد الشاعر في هجائه على تفضيل الرجل الآخر عليه. وبقدر مايكون استخدام الشاعر لهذا الباب مبدعاً رائعاً. يكون نجاحه باهراً، مؤكداً، وفاعلاً...

«عندما عاد النابغة الذبياني المتوفي سنة ٦٠٤م من سفره إلى دياره بعد وقعة «حَسْي»(٣٢) التي حدثت بين قومه بني ذبيان. وبني عامر. ورئيس بني عامر يومئذ. فارسهم المعروف عامر بن الطفيل- سأل شعراء قومه قائلاً:

- ماذا قلتم لعامر بن الطفيل. وماذا قال لكم؟

فأنشدوه ماقالوه فيه من الهجاء. وكان أكثره من باب الأفحاش. وماقاله شعراء بني عامر. فتفكر ساعة ثم قال:

- أفحشتم لعامر بن الطفيل. أمثاله من الشرفاء. لايقال لهم مثل هذا. ولكني أقول:

فإن يكُ عامرٌ قد قال جهلاً

فإن مَظنة الجهلِ الشبابُ

فكن كأبيك. أو كأبي بَرَاءٍ

توافقك الحكومةُ والصوابُ(٣٣)

فإنك سوف تحلم أو تناهي

إذا ماشبتَ أو شابَ الغُرابُ

ولاتذهبْ بقولك طاميات

من الخُيلاءِ ليس لهن باب(٣٤)

فـإن تكن الفـوارسُ يوم حِسْيٍ
أصـابوا من لَقِـيك مـا أصـابوا
فـمـا أن كـان من نسبٍ بعـيـدٍ
ولكن أدركـوك وهم غِـضـابُ(٣٥)

فلما وصلت القصيدة إلى عامر بن الطفيل . شعر بالاستياء . إذ فضل عليه أباه الذي لم يكن مثله في الشجاعة ، والكرم ، وابن عمه أبا برّاء . وقال بلهجة غاضبة :

- ماهجاني أحد حتى هجاني النابغة الذبياني . جعلني الشعراء الآخرون رئيساً - و سيداً لبني عامر ، وجعلني النابغة سفيهاً جاهلاً ، وتهكم بي . . . (٣٦)

«كانت أمَة الملك بنت حمزة بن عبد الله بن الزبير . وهي من أجل ، وأجمل نساء عصرها تحت سعد بن مصعب بن الزبير . وكان فيهم مأتم . فاستغل سعد المأتم . ونام مع امرأة كان يحبها ، فكشفته امرأته . وفضحته . فقال الشاعر الأحوص يمازحه(٣٧) :

وليس بسعـد النار من تزعُـمونَهُ
ولكنَّ سعـدَ النار سَعْـدُ بن مُصْعَبِ
ألَمْ تر ان القـوم ليلة فَـوْجِهـمْ
بَقَـوْهُ . فـألقـوه على شـرِّ مَـركَبِ
فـمـا يبـتـغي بـالغَيِّ لادرّ دَرُّهُ
وفي بيـتـه مِـثلُ الغـزالِ المُربَّبِ(٣٨)

وسعد النار الذي فضَّل الشاعر سعد بن مصعب عليه لهجائه . والسخرية به . رجل خطاط . حدث أن جدد لزياد بن عبد الله الحارثي

الكتاب الذي في جدار مسجد قومه . وهي الآيات الكريمة التالية :

- «إن الله يأمر بالعدل . والإحسان . وإيتاء ذي القربى . وينهى عن الفحشاء والمنكر . والبغي . . . . الخ»(٣٩) فلما فرغ من كتابتها . طالب زياداً الحارثي بأجره . فقال له ساخراً :

- انتظر . فإذا رأيتنا نعمل بما كتبتَ . فتعال . فخذ اجرك . .

«قصد الشاعر ربيعة بن ثابت الرقي(٤٠) مصر . وفيها يزيد بن حاتم الأزدي . فلم يعطه شيئاً . فخرج من مصر بعد أن قال :

أراني - ولاكفران لله - راجعاً بخفيّ حُنَين من نوال ابن حاتم

ولما أُنشد يزيدَ البيت . أرسل في طلبه . فأُتي به . فسأله قائلاً :

- هل قلتَ غير هذا البيت؟ قال ربيعة :

- لا والله . . قال يزيد :

- لترجعن بخفيّ حُنين مملوءة مالاً . .

ولما عُزِل عن ولاية مصر . قال فيه :

بكى أهلُ مِصر بالدموع السواجمِ

غداةَ غدا منها الأغر بن حاتمِ

ولما وُلي مصر يزيد بن أُسَيْد بن زُفر بن أسماء بن بهثة السُلَميّ . وكان بخيلاً . قال يهجوه :

لشتان مابين اليزيدين في الندى

يزيد سُليم . والأغر بن حاتمِ

فهم الفتى الأزدي انفاق ماله

وهمّ الفتى القيسي جمعُ الدراهمَ

فلا يحسب التمتام أني هَجَوتُه

ولكنني فضَّلتُ أهلَ المكارمِ(٤١)

خاتمـة :

لدى معرفتنا للأسباب التي أوجبت قيام فن الهجاء الشعري العربي قبل الإسلام . وكما عرفناه في أصوله . وأهدافه في مقدمة هذه الدراسة . وقال النقاد العرب عنه : «ان خير الهجاء . ماتنشده العذراء في خدرها . فلا يقبح بمثلها» . واعتبروا بيت أوس بن حَجَر : (٤٢)

إذا ناقـةٌ شـدَّتْ برحـلٍ ونمـرقٍ

إلى حيكم بعدي . فضل ضلالها(٤٣)

المثالَ الحيَّ الموَصلَّ لهذا الفن . نتأكد أنه ابتدأ . وله ذاك الثوب الأنيق الرائع . والأهداف الأخلاقية . والإجتماعية . والإنسانية البعيدة التي تهدف لإصلاح الأفراد والجماعات داخل المجتمع . وبحيث يكون فناً شعرياً حقيقياً . ومؤصلاً بكل معاني الكلمات . وكما أراده العرب قبل الإسلام . وكما أراده الإسلام . .

ومن المؤسف أن الشعراء العرب . واعتباراً من بشر بن أبي خازم الأسدي(٤٤) وأمثاله الذين لم يكونوا يحملون الرسالة الصحيحة لهذا الفن الشعري التي وضعها العرب له . نزعوا عنه ثوبه الحقيقي . وألبسوه تحت اشراف أنفسهم الوضيعة . وتحت اشراف . وعهدة الخلفاء . والولاة . والأمراء اعتباراً من العام ٤٠ للهجرة ثوباً قذراً مدنساً ممزقاً . وحقيراً . مما أدى إلى خروج نفوس الشعراء عن الواقع الذي كان عليها أن تلتزم فيه التزاماً مطلقاً . واشتطت السنتهم . واستباحت أعراض الناس . وأصبحت كلمات الفحش . والسباب تباع في سوق الشعر كما تباع أية سلعة . وكان الخلفاء . والولاة . والأمراء هم الذين يغالون في أسعارها . حتى وصل فن

الهجاء الشعري العربي إلى ماوصل إليه . وحتى غلب شعر الهجاء الفاحش على كل شعر وعلى مدى قرون طويلة بعد الإسلام .

ولو أننا انصفنا هذا الفن الشعري الذي انحدر إلى هذا المستوى التافه لقلنا بكل جرأة :

- «إن هذا الفن يحمل في صفاته . وميزاته كل صفات الخلفاء والولاة والأمراء . ونزعاتهم النفسية الاستعلائية الاستبدادية على مدى العصور»[٤٥] .

الهوامش

١ - ٢- العمدة في محاسن الشعر . وآدابه . ونقده . لأبي علي الحسين بن رشيق القيرواني الأزدي المتوفي سنة ٤٩٠هـ . دار الجيل - بيروت ط٤ . ١٩٧٢ . ج٢ ص ٢٩٤ .

٣- مروج الذهب للمسعودي- مصر- القاهرة ١٩٦٤ . ج٢ ص ٣٠٢ .

٤- العقد الفريد . لابن عبد ربه الأندلسي . دار الكتاب العربي . بيروت- لبنان ١٩٦٥ ج٣ ص ٧٩ .

٥- نقائض جرير . والأخطل . نشر الأب صالحاني . بيروت ١٩٢٧ ص٢٩ .

٦- العمدة لابن رشيق . مرجع سابق ج٢ ص١٧٢ .

٧- سورة الحجرات آية ١٣ .

٨- الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني في دار مكتبة الحياة- بيروت ج٩ ص ٨٨- ٨٩

٩- بنت مخزوم هي فاطمة بنت عمر بن عائذ بن عمران . ولدت لعبد المطلب بن هاشم عبد الله أبا النبي صلى الله عليه . وآله وسلم . والزبير وأبا طالب- وعاتكة . وأميمة ، والبيضاء ، وبرة .

١٠ - بنت زُهرة هي حالة بنت وهب بن عبد مناف بن زُهرة. ولدت لعبد المطلب بن هاشم الحمزة، والمقوَّم. وصفية.

١١ - نثيْلة. أو نتيْلة من النمر بن قاسط بن كليب. ولدت لعبد المطلب بن هاشم الحرف- أبا أبي سفيان الشاعر- والعباس. وضرار.

١٢ - الأغاني مرجع سابق ج٢ ص١٠-١٣.

١٣ - تَقُوا: أصلها اتقوا. حذف الشاعر ألفها؛ اللغب: هنا الأحمق.

١٤ - الأغاني. مرجع سابق ج١٩ ص٢٣١.

١٥ - النجاشي الحارثي: هو قيس بن عمرو بن مالك من بني الحارث بن كعب. كان ماجناً، فاسقاً، سكيراً. جلد أكثر من مرة على الشرب. وسجنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لهجائه بني العجلان. توفي في أيام معاوية.

١٦ - هو تميم بن مقبل من بني العجلان بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة. شاعر مقل. توفي في أيام معاوية على قول. وأيام عثمان بن عفان على قول. كان جافياً في الدين. يندب في شعره أهل الجاهلية.

١٧ - الشعر والشعراء لابن قتيبة. طبعه ليدن ١٩٠٩ ص١٨٨-١٩٠.

١٨ - ديوان الخنساء. دار الفكر. بيروت ص٩١.

١٩ - ديوان أبي الطيب المتنبي. بشرح أبي البقاء العكبري. دار المعارف، مصر ١٩٥٦ ج٣ ص١٤٧.

٢٠ - ديوان أبي الطيب. مرجع سابق ج٣ ص ٢٢٥.

٢١ - ديوان النابغة الذبياني. شرح الشيخ عبد الرحمن سلام- بيروت ١٣٤٧هـ ١٩٢٩م ص ٧٥.

٢٢ - ديوان لزوم مالايلزم لأبي العلاء المعري- مصر- ١٩٣٠ ج١ ص ٤٢٢- نكاح الشغار كان في الجاهلية. يزوج الرجل ابنته أو اخته لرجل آخر على أن يزوجه أخته أو ابنته. ولامهر بينهما. أبطله الإسلام.

٢٣ - لزوم مالايلزم. مرجع سابق ج٢ ص٢٧٢

٢٤ - المرجع السابق ج٢ ص٨٥.

٢٥ - هو زياد بن سليمان من عبد القيس. أو مواليهم. نزل اصطخد صغيراً.

فغلبت عليه العجمة، فلقب بالأعجم. شاعر فحل هجاء سليط اللسان بدليل أنه أخرس الفرزدق. وهو الذي لم يخرسه أحد. توفي في خراسان عام ١٠٣هـ.

٢٦- الأغاني مرجع سابق جزء ١٤ ص ٢٤٤.

٢٧- يعني بالأربعة: أبوه ربيعة بن عامر، وكان يقال له: ربيعة المعترين لكرمه. وأعمامه الثلاثة المذكورين..

٢٨- الخيْضَعَة: المعركة عندما تحتدم. أو غبار المعركة عندما يتراكم. أو أصوات الرجال في الحرب.

٢٩- المدعدعة: المملثة حتى حافتها..

٣٠- الأشجع: في اليد، والزّجل: العصب الممدود فوق السلامى من الرسغ إلى أصول الأصابع.

٣١- القصة بكاملها بالأغاني. مرجع سابق ج١٤ ص٢١٣ ومابعدها.

٣٢- ٥حَسْي: اسم أرض في منطقة تيماء جرت فيها معركة في الجاهلية بين بني ذبيان وبطونها. مع بني عامر، وكان عامر بن الطفيل قائد بني عامر في المعركة.

٣٣- أبو برّاء: عامر بن مالك. وهو ملاعب الأسنة.

٣٤- الطاميات: المرتفعات، الخيلاء: التكبر عن جهل. وهي تصعير الخد.

٣٥- وهم غضاب: في حالة نفسية متوترة.

٣٦- العمدة لابن رشيق. مرجع سابق ج٢ ص١٧٢.

٣٧- الأحوص، عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم بن ثابت بن أبي الأقلح. من الأنصار. لقب بالأحوص لحوص كان في عينيه. شاعر هجاء معروف.

٣٨- الأغاني مرجع سابق ج٤ ص٨٥.

٣٩- هو ربيعة بن ثابت الرقي. كان ينزل الرقة في شمال بلاد الشام- وهو أحد شعراء الغزل المكثرين. كان ضريراً، وإنما أخمد ذكره بعده عن العراق. قيل أنه أشعر المحدثين توفي سنة ١٩٨هـ.

٤٠- الأغاني، مرجع سابق، ج٤، ص٨٥.

٤١- العقد الفريد مرجع سابق ج١ ص٢٨٦- ٢٨٧- ٣٠٦- ٣٠٧.

٤٢- أوس بن حَجَر

- هو أوس بن حَجَر بن مالك بن حزن بن عقيل بن خلف بن نُمَيْر من بني تميم من شعراء الجاهلية. وفحولها. وهو شاعر تميم في الجاهلية.

٤٣- النمرق. والنمرقة: وسادة، توضع على الرحل تحت الراكب. العمدة لابن رشيق مرجع سابق ص١٧٠.

٤٤- بشر بن أبي خازم الأسدي. شاعر جاهلي. أول من أفحش في الهجاء من الشعراء الجاهليين. وكان يهجو بقسوة أوس بن حارثة بن لام الطائي. وكان من أشراف فرسان العرب في عصره. وقد نذر إن وقع بيده أن يحرقه وهو حي. ولما وقع في يده. وأراد حرقه. منعته أمه التي كان يهجوها. وقالت له: «خل عنه. فإنه لا يمحو ماقال لسانه غير لسانه.» ففعل. فنذر بشر بن أبي خازم على نفسه أن يقول مكان كل قصيدة هجاء قالها في أوس. قصيدة مدح وفعل.

٤٥- انظر دراستنا بعنوان «مذهب العرب في فن الهجاء» بناة الأجيال عدد١٧ ص٦٣

* * *

ابـــداع

شـــعر

«بيســـان»

موفــق نــادر

بيسانُ
مثل غمامة تهمي
فتغتسل الوجوه بمائها البرِّيِّ، صماً..
ثم تمضي نحو مقبرة الغمامْ
قالت: سلاماً
لوَّحتْ

(*) موفق نادر: شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. له عدة أعمال شعرية.

ومضتْ تهفهف عطر نشوتها
الموزّعَ في شعاب الكونِ
مليون سلامْ!
وعلى ضفاف بحيرة الروح المولّهِ
كان سرب من طيور التمّ
يثقب صدرهُ
ليلّون الأمواج بالشفق الحزينْ
كُرمى لمنديل الوداع تمهّلي . .
تضحكْ لك الهضباتُ
والسفح الخجولُ
يغضّ من نزواته إنْ تنحني
ليمرَّ ماء النبع أو تندى زهورُ الياسمينْ
ما كنتُ أعرفُ
يوم أن دارتْ بنا الأيامُ
أن زمانها سيضيءُ مثل يراعةٍ
ويغيب منسرباً وراء النهرِ
حتى اليوم، إذ نبكي أحبتنا
تضيء دموعنا، صبحاً
وينبجس الحنينْ

يتساءل الأصحاب عن أهل بلا عتب مضَوا
قبلُ الطفولة لاتزال تدقُّ نافذةً لها في القلبِ
والأمُّ الرقيقةُ
مررت أهدابها فوق الجباه
كتبتْ قصيدتها
مشتْ تسقي الرياحين الحزينة فاستبدّت
في أفق المدينة، ثم راحت ألفُ مئذنةٍ
تعانق ألفَ شاهدةٍ ويغتسل المدى في بحر دمْ.
كم سرتُ في طرقاتها الثكلى
لكمْ عثرتْ بها قدماي
وانكفأتْ وجوه الصحبِ
تلثم تربَها
وغبارَ أقدام السنينْ
كم كنتُ أهفو أن أحلَّ عُراكِ
ثم أعبَّ من ينبوعك الثرِّ ابتكاراتي
وأعدو في قفارٍ
ليس يعرفها أحدْ
أعدو بها وحدي
أحلُّ عُرى الجسدْ

«لاتدنُ أكثرَ . . »

قال لي الباقونَ من أهلي

و«غِبْ تسعدْ . . »

ولكنْ كيف . . ؟!

قد علقتْ شغافَ القلبِ

أرتالُ المسرّات الصغيرةِ للأبدْ!

سيّان . . . أنْ نمشيْ إلى لهب يذيب الأمنياتْ

أو ننتحي ركناً قصياً

غارقاً في عتمة النسيان

قد أقبلتْ فانتحلي هواي

وراودي عينيكِ عن سرّي الخطير

اليومَ يكتمل المسيرْ

«صبَراً صديقي . . !»

- قالت الأشياءُ وانصرفتْ.

تلملم وجهها عن شرفتي

تنثالُ في ماء الغديرْ

«بيسانُ»

تعرفها الكرومُ

وأنّةُ الناي الحزينةُ والقصائدْ

لمَا تزلْ تحنو على أزهارها صبحاً
وتسبل جفنها للريحِ
كي تأتي بأخبار الذينَ تبعثرتْ أيامهمُ
مثلَ البنفسج ، بغتةً
بيسانُ
غازلها الطغاةُ الطيبونْ
فانفضَّتِ الكلماتُ جافلةً كسرب من طيورْ
بيسانُ راودها الجناةُ
فأيقنتْ أنَّ الحدائقَ لن يفوح عبيرُها
أو – بعدَ هذا – يصعدَ الشلالُ في معراجه
وتبسّمتْ مثلَ القتيلِ
قبيل أنْ تهويْ رصاصته التي في الخاصرةْ
ثم انحنتْ؟!
منذا يواسيني
وكلُّ الأصدقاء مضوا؟!
الآنَ ألمح بعضهم خلف النوافذِ
يرقصونْ
أصواتُ موسيقا وجازٌ صاخبٌ من عالم الأمواتِ
والأطفالُ يجفوهم لذيذُ النومِ

قد ملؤوا ملاءاتِ الأسِرّة بالدموعْ
عضّوا الوسائدَ!
فجأةً ناموا.. أجلْ
رمتِ العصافيرُ الصغيرةُ سلّةَ الأحلامِ
فانتثرتْ على أهدابهمْ
لكنّهمْ
حلموا جميعاً بالمدينةِ
إذ تهدهدها القصائدُ
ثم توقظها طيورُ الفجرِ
تحملها المناديلُ الصغيرةُ أحرفاً أولى
وعطراً.. للقلوبْ
وتحطُّ مثل غمامةٍ
تهمي على هدب المدينة
في صباحات الجنوبْ!

* * *

خذني إلى بيسانَ
لاترحلْ.. فلم أعرف سواكْ!
سقط الذين أُحبّهمْ
وبقيتُ وحدي يا صديقُ

فلا تعدْ للخلف بي
لاخلفَ لي
فافصلْ دمائي عن دماكْ
باقٍ أنا
ما أصعبَ الكلماتِ ، قد أزفَ الزمانْ
كم كان صعباً لي هواكْ
هذا اعترافي
قبلَ أنْ أعلوْ إلى حبْلِ النهايةِ
والتجلّي
كم كان صعباً لي هواكْ
فاصعدْ معي
الآنَ يكتمل المسيرُ على خطاكْ
أمسكْ يديْ في غفلةٍ
من نظرةِ الجلادِ
كي أهديكَ آخرَ قُبلةْ
الآنَ نصعدُ يا صديقُ
فلا سبيلَ إلى حدود الأرضِ
غير الجُلجلة !

ابـــداع

في دوامة الزمن..!!

خضـر الحمـصي

ضياع:
يا خيبة العمر الذي
ضيّعته،
وأنا غريبٌ أستقل مراكبَ
الزمن الدفينْ..!
وأغوص في بحر الحياة كتائه
قذفتهُ أيدي الموج أرقه الحنينْ..!

(*) خضر الحمصي: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من دواوينه: «قطار العمر». «عندما يورق الوفاء»، «العزف على قيثارة الحب والوطن».

فأضاع باقي العمر خلف المعمياتِ
أضاع آثار السفينْ . . !

* * *

الحلم . .

حلمٌ يظلُ بمقلتي ،
وأنا أسير على الطريق . .
قصفتْ رياح الشوق أغصاني عَريتُ
وهدَّني ، ، !
ألمٌ تغلغل في العروقْ . . !
فمضيت أعبر غربتي السوداءَ كالطفل الغريقْ . . !

* * *

صور .

هجرت عنادل روضي أعشاشها ،
ودوى الشجرْ . . !!
وهفوتُ أنقل خطوتي متعثراً ،
قدماي تنزلقان ما بين الحرائق والحفرْ . . !
أدركت من تعبي بأن الجرح ينزف والدنى
في ناظري أمست صورْ . . !

* * *

مناجاة . .

يا نخلةً يبستْ فأسلمها الزمانُ

إلى الزمانْ . . !!
ماتتْ جذور الحب، غابت بهجةُ
الفرحِ المطرز بالحنانْ . . !
مالي وهذا الجمر يلفحني لظاهُ
متى استعرْ . . !!
عمر الشباب طواهُ هذا الدهرُ
وأسفاً على عمرٍ عَبَرْ . . !!
خذني وأحلامي إلى الأرض التي
أبداً بها لاينتهي ضوء القمرْ . . !!

* * *

انهيار . .

ظلّي رمته مجامرُ الآمال محترقاً فلا،
وردٌ يرف مع الندى . . !!
أخنى عليه اليأس حتى لم يعدْ،
إلا صدى . . !
هجرت لياليه المحبة فانزوى،
بين الخرائب متعباً،
يرنو إلى بُعْدِ المدى . . !
عيناه عالقتان في وترٍ،
تقطّعَ فارتمى يشكو الردى والردى . . !
هيهات يسكن حزنه،

وحياته أمستْ سدى . . !

* * *

الأمل . .

جسدٌ يدغدغه الخريفُ،
وصبوة الأيام أعقبها المللْ . . !
رجل سقاه الدهرُ مرَّ العيشِ،
أصبح كالطللْ . . !!
بسم المشيبُ برأسه،
فذوى يُذرِّف دمعهُ،
ليعيدَ جزءاً من أملْ . . !
هيهات بعد العمر تأسرهُ،
المتارف، والنواعم، والقبلْ !
لكنَّ هذا القلب يبقى شامخاً، . .
وحروفهُ الخضراء يرسمها الأمل . . !

* * *

النهاية . .

هَرَبَتْ فراشاتُ الحقولِ فلم أعدْ
أصطادها . . !
وبكتْ على الغصن الطيورُ وودعتني
كالغريب صغارها . . !!
هذا زمانُ البؤس يا قلبي وقدْ،

ماتتْ حقولُ القمحِ جفتْ كالمياهِ،
ثمارُها..!
أنّى رحلتُ تشدني،
ذكرى الصبا..
وأنا ورغم الحزنِ في قلبي الوفي،
أختارها..!
يا بسمةَ الزمنِ الغريبِ،
ولوعةَ القلبِ المتيّم أينَ،
شمسُ المتعبينَ وأين،،
أينَ نضارها..؟
تمضي السنونُ فلا الشبابُ،
يعودُ لي..!
يوماً ولم تزلِ الحياة كموجةٍ
بالجزر ضاع قرارها..!!

❋ ❋ ❋

ابــــــداع

قصــــة

الـــــدوي

نصــر محسـن

كانت الأصوات الآتية من أعماق المغارة تثير الرعب حقاً، تجعل الآذان متـأهبة للإصغـاء في محاولة غير مجدية للتمييز، تارة يأتي الصوت كصفير بعيد، وتارة كغناء غير مفهوم، تارة كبكاء جماعي وتارة كأصوات «أوركسترا» صاخبة،

نصر محسن: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من أعماله: «العكاري» رواية و«نمر يحرق المدينة» مجموعة قصصية.

وأحياناً كثيرة ككل الأصوات مجتمعة، لم نعد نصدّق مارواه آباؤنا عن سرّ هذه الأصوات ولاعن «العفاريت» حراس المغارة، لذلك قررنا أن نسبر أغوار هذا التجويف الهائل الذي يتوسّط السفح الشرقي لجبل احتضن قريتنا في جهته الغربية منذ زمن لاأحد يعرفه.

حين وصلنا بعد جهد إلى باب المغارة أدركنا أننا أمام خطر حقيقي، فالدّغل الكثيف الذي يلفّ باب المغارة لايترك مجالاً للرؤية، والصمت الذي شمل المكان منذ وصولنا إلى السفح كان يوحي بالرهبة والخشوع، وخاصة حين تتبادر للذهن تلك الحكايات التي لم نعد نصدّقها، كنا نمشي بحذر شديد، وكان اختيارنا للطريق مصيباً حيث رأينا أن ننزل إلى الوادي ثم نبدأ الصعود عبر الدرج الحجري الضيّق، وحين وصلنا إلى أعلى الحافّة الصخرية استقبلتنا المغارة بدويّ حاد متقطع سرعان ماانفلت أمام بابها ودار في مساحة صغيرة مستوية ثم ضاع في فضاءات شتى.

كانت طريقة الوصول خطة وضعها بشير الذي وافق على الفور على الفكرة التي طرحتها بأن نذهب يوم الجمعة لنكتشف تلك المغارة التي طالما حلمنا بمشاهدتها، كما أبدى رغبة عارمة بالقيام برحلات كهذه، وحين بدأنا التفكير بالطريق الذي سنسلكه قال:

– إن صعود الحافة يقلّل من احتمال السقوط الذي يتهددنا إن سلكنا طريق الهبوط. وافقنا على خطته لعلمنا أنه أدرى منه بهذه القضايا فالخدمة العسكرية الشاقة التي يقوم بها تؤهله لأن يضع الخطة التي يشاء، كانت المغارة متوضعة بين حافتين صخريتين نبتت على سطحيهما أشجار حراجية بين الشقوق والتصدّعات، وتكاثرت حتى كادت أن تغطي القسم الصخري للسفح كله، وكانت أشعة الشمس تتسلّل بين الشجيرات الصغيرة التي انعكس ظلّها على المساحة المستوية والمكوّنة من طبقة صخرية سميكة قاومت -على مايبدو- كلّ العوامل الجوية وحافظت على تماسكها حتى بدت خالية

من أي أثر للنبات وكـأنها حرَمٌ للمغارة، كانت الظلال متشابكة بطريقة مدهشة، فبدت كلوحة سرياليّة أضفت على المكان رهبة وجمالاً أخاذاً.

جلسنا لنرتاح قليلاً بعد صعود مضنٍ، وبدأت غرابة المكان تفرض علينا الصمت، أدركت في لحظة اندهاش عظمة الطبيعة إذ لامجد كمجدها ولاسطوة كسطوتها، ثم قطع بشير الصمت وطلب منا التأهّب لبدء المهمة، نهضت وتناولت طرف الحبل لأربطه بجذع شجيرة متين، رأيت الوادي بعيداً فغمرني فرح طفوليّ عابر مصدره أنني حققت حلم طفولتي ووصلت إلى هذا المكان الذي كنت أراه غاية في العلوّ، التفتّ صوب بشير فرأيته يفتح الحقيبة ويخرج المصابيح الكهربائية ليتأكد من جاهزيتها، أما رضا الذي ذهب ليبحث عن أعشاب تؤكل فقد عاد إلينا بباقة من الهندباء البريّ، ثم اقترب من باب المغارة وصاح بصوت قوي: هووو. . ، فرجع الصدى أكثر قوّة لينبئنا بأن مانقوم به أكبر منا، وأن تهوّرنا سوف يودي بنا، قال رضا وقد استدار نحونا:

- مالعمل إذا كانت المغارة مسكونة بالوحوش. . ؟

فأجابه بشير وهو يتناول مسدسه الحربي:

-ومامهمة هذا. . . ؟

كنا نكابر على الخوف ونتجاهله، لكنه كان معشّشاً في رؤوسنا، غير أن حبّ الاكتشاف طغى على كل الأشياء، فما هي إلا دقائق قليلة حتى كنّا مربوطين بطرف الحبل الطويل ومتجهين صوب جوف المغارة المظلم، كان بشير في المقدمة وكنت وراءه أرقب نقلات قدميه الحذرتين فوق أرض المغارة ذات الحصى الناعمة والنتوءات الصخرية الحادّة، أما السقف فكان مليئاً بالنوازل المغلقة جزئياً بالطحالب والأعشاب الصغيرة، وكانت بعض الخفافيش تتدلى متناثرة هنا وهناك، ورغم حرارة الشمس الحادة في الخارج فقد كان الجو داخل المغارة رطباً للغاية، وهذا مادعا رضا الذي أفلت الحبل

من يده إثر سقوطه فوق نتوء صخري حادّ فراح يرقص من الألم حتى نسي الخوف، إلى الإفصاح عن رغبته في القيلولة هنا، قال ذلك مازحاً وهو يتأوه من ركبته التي اصطدمت بالصخرة الحادة، وسرعان ماأعرب بشير عن موافقته على أن نترك رضا يستلقي قليلاً ونتابع أنا وبشير الرحلة، حينذاك قال رضا بشيء من الحدة:

- هل أهون عليك يابشير . . . ؟ أترضى بأن تتركني لأصبح وجبة غداء لأحد الضباع . . ؟ سامحكما الله، أنا لايهون علي أن تذهبا دوني، حسناً سأكمل عرجي وحين تقع الواقعة يابشير سوف ترى أن رضا يستطيع صرع عشرين نمراً.

كنت صامتاً وقد أحسست بالخوف الحقيقي حين دخلنا دهليزاً ضيّقاً وغاب عنا باب المغارة فعمّ المكان ظلام دامس، لكنني لم أجرؤ على إظهار خوفي لئلا أتهم بالجبن، وكنت واثقاً بأن زميلي أيضاً خائفان، كان رضا يبدّد خوفه بالمزاح والتعبير عن الوجع، وبشير يبدده بإرضاء أنانيته التي أشبعها اعترافنا به سيداً للرحلة وسبباً في أي اكتشاف سوف نكتشفه، توقف بشير قليلاً ثم التفت إلينا قائلاً:

- أطفئا مصباحيكما واتبعاني بحذر، فقد تطول الرحلة، لذلك ينبغي أن نترك المصباحين للحيطة.

ازداد الخوف لديّ حين رأيته يهبط درجاً ضيقاً ممسكاً بيده اليسرى مصباحه ويتكئ باليمنى على حافة الدرج، كنت أمشي وراءه كالمنوّم، وكان رضا لايقلّ خوفه عن خوفي، وبعدما أصبحنا نحن الثلاثة على الدرج الضيق أخذت الأصوات تتعالى، لم نكن نميز الأصوات جيداً فجميعها مبعث خوف، ولم نعد نسمع إلا الدويّ الآتي من الأعماق كاستغاثة رجال وسط دائرة من النار، لم أدر كيف تبادرت إلى ذهني حكاية أبي عن المغارة حين قال إنها قرية عامرة يسكنها الجنّ، وهم إما يحتفلون وإما ينوحون على

سيدهم الذي مات للتوّ، وفي غمرة شرودي مع حكاية أبي وخوفي - بعد تصديقها - على مصيرنا حين يكتشفنا هؤلاء الأشخاص الذين لايظهرون لأحد، انبرى رضا قائلاً بصوت متردد:

- أتسمعان ماأسمع . . . ؟

أجابه بشير على الفور:

- وماذا تسمع . . . ؟

وتوقف مديراً لنا وجهه الذي بدا شاحباً على ضوء المصباح، قال رضا:

- أسمع أذاناً يرفع، ألا تذكران الحكاية التي تقول بأن جماعة من الأولياء هربوا من بطش الظالمين والتجأوا إلى هذه المغارة، ثم لم يخرج أحد منهم . . . ؟ إنهم يصلّون الآن، وماهذا الدويّ إلا أصواتهم.

لم ينبس بشير بكلمة، وتابع هبوطه بحذر أشدّ، ثم توقف فجأة وكاد يسقط، ثم خرجت - رغماً عنه - صرخة عفوية قائلاً: ماهذا . . ؟

أصابنا الرعب جميعاً ولم نعد نستطيع الحركة، شيء مايشدّنا للخلف، أحسست برضا يسقط هامداً خلفي، ثم سمعت بشيراً يضحك قائلاً:

- أنسيتما الحبل المربوط عند باب المغارة . . . ؟ لقد اجتزنا خمسين متراً الآن، وهو طول الحبل، هات الحبل الثاني يارضا.

التفتنا إلى رضا فرأيناه ينهض ببطء وهو ينفض ماعلق على بنطاله، فأطلقنا ضحكة بدّدت الصمت والخوف، وبدا رضا في وضع لايحسد عليه، ثم تابع بشير موجهاً كلامه إلى رضا:

- تستحق أكثر من هذا، حتى تتعلم كيف تمسك الحبل جيداً حين تسقط. أجاب رضا بشيء من الإنكسار:

- اللعنة عليك وعلى الحبل وعلى الساعة التي وافقت على مرافقتكما فيها.

وبحركة آلية تناول الحبل من الجعبة وأعطاه لبشير الذي ناولني المصباح وراح يربط طرفي الحبلين جيداً، ثم انتقل مكان ربطنا إلى نهاية الحبل الجديد الذي لفّه بشير جيداً وناوله لرضا طالباً منه الحرص على إبقائه في يده مهما حصل فالأمر لايحتمل الخطأ، ثم تابعنا نزولنا وقد اكتسبنا قليلاً من الشجاعة وأيقنا بأن جميع حالات الخوف مصدرها الوهم، لذلك أبعدنا الأوهام عنا وتابعنا رحلتنا بنشاط أكثر وعزيمة أشدّ.

كانت الأصوات تزداد صخباً كلما توغّلنا نحو الأسفل، قال بشير مازحاً:

ـ هانحن نقترب من احتفال الجن، ألا تسمعان أصوات الطبول والمزامير والغناء . . ؟

قاطعة رضا قائلاً:

ـ أنا لاأسمع إلا ابتهالات وأدعية مصدرها أولئك الأولياء وأراهن أننا بعد قليل سنشاركهم صلاتهم، وسترى . . .

تدخلت قائلاً:

ـ أليس أفضل لنا أن ننسى تلك الحكايات . . ؟ ثم إننا حين قررنا القيام بهذه الرحلة اتفقنا أن هذه الحكايات خرافات لا أكثر، ولو كنا مصدقين لها لما أتينا، أليس كذلك . . . ؟

أجاب بشير:

ـ الحق معك.

ثم وجه كلامه إلى رضا قائلاً:

ـ كفاك ثرثرة أيها العفريت، كان يجب أن تسير في المقدمة، وسنرى شجاعتك حينذاك.

وقبل أن يجيب رضا وصلت إلينا أصوات كأنها صفير رياح ثم تبعتها أصوات حيوانات عديدة، ثم تنحّت هذه الأصوات ليحلّ محلها صوت شلال غزير يسقط في بركة غير عميقة، راح رضا يصيح بأصوات مضحكة مقلداً حيوانات شتى، ثم قال:

- لماذا تخيفنا هذه الأصوات . . ؟ ولماذا لانخيف نحن أصحابها . . ؟

ثم صرخ بقوة : هووو . . . هاااا . . . ثم راح يردد بصوت مسرحيّ :

- انتظرني ياملك الجن ، ها أنا قادم إليك ، سوف أركب فوق ظهرك وأريك من هو رضا أيها العترميس .

ضحكنا معاً وقلت له :

- من هو عترميس يارضا . . . ؟

أجاب :

- وما أدراني . . . ؟ لكن ألا يليق هذا الاسم بملك الجن . . ؟

أجابه بشير :

- إنه يليق بعمك المعتوه الذي لم يرض أن يعطينا الحبال إلا بعد أن أخذ ثمنها .

قال رضا :

- بلى ليت عمي اسمه عترميس ، ليته ملك الجن في هذه المغارة ، كان - على الأقل - سيقف إلى جانبنا ويبعد عن أقربائه .

قلت :

- دعوا الناس بحالهم واهتموا بمشوارنا .

أجاب رضا متهكماً :

- تقول إنه مشوار . . ؟ بلى ياصديقي إنه مشوار إلى الهاوية ، ينتظرنا الجن ياأخ ،

آه ياعمي عترميس ، ليتك إلى جانبي الآن .

توقف بشير ووجّه المصباح إلى الأسفل قائلاً :

أترَيان مأرى . . ؟

ثم مددنا رؤوسنا وجعلنا نحدّق إلى الأسفل ، كان الدرج الحجري ينتهي بعد ثلاث درجات لتظهر مساحة مستوية تتوسطها فتحة مستديرة توصل إلى تجويف مظلم ، تابعنا نزولنا وتحلقنا حول الفتحة ، بدت لنا كثافة

الظلام أخف وكأن ضوءاً ماقد تناثرت أشعته داخل التجويف، وجّه بشير ضوء المصباح إلى الأسفل وراح يدير شعاع المصباح، ثم طلب مصباحاً آخر، فسارعنا إلى إضاءة المصابيح الثلاثة ووجهنا أشعتها إلى الأسفل، علّنا نتبين أي شيء في هذا التجويف الذي بدا كمغارة كبيرة، رفعت مصباحي وأدرته إلى الأعلى، بد الطريق الذي اجتزناه مخيفاً جداً، تأكدت حينئذ بأن هناك مساً أصابنا حين فكرنا بهذه الرحلة، قال بشير:

- ألستما خائفين. . . ؟ ماالعمل الآن. . . . ؟ أنتابع الهبوط في هذه المغارة المجهولة أم نعود من حيث أتينا ونكتفي بهذا. . .

بعد مشاورة وجدال اتفقنا على مخالفة رأي رضا والعمل باقتراحي قلت لبشير:

- لقد اجتزنا الآن حوالي مائة متر، وإن معظم هذه الأمتار كانت نحو الأسفل، هذا يعني أننا الآن على مقربة من أسفل الوادي، أليس كذلك. . . ؟

- قال: بلى

فتابعت:

- وإذا وصلنا إلى أسفل هذه المغارة فقد نصل إلى النهر أو إلى منطقة قريبة من النهر، وخاصة أن الظلام في الأسفل أقلّ كثافة منه هنا، اصغ جيداً، ألاتسمع خرير مياه. . ؟

أصغينا قليلاً ثم نهض بشير قائلاً:

- رغم أني لاأسمع سوى الدويّ لكنني أوافقك، ثم إنك أدرى بهذه القضايا الهندسية من مسافات وميول وانعكاسات.

ثم دار حول نفسه، لقّم مسدسه، وطلب الحبل الثالث ثم قال:

- عليكما أن تمسكا بالحبل جيداً وسأربط طرفه حول جذعي وأتدلّى، كونا حذرين واصغيا تماماً لصوتي، فحين أطلب منكما شد الحبل، يكون الوضع خطيراً وعليكما أن تسحباني بسرعة، وإن لم أتكلم تتابعان إنزالي ببطء، أعطني مصباحك يارضا. . .

ثم تابع مازحاً:

- مارأيك يارضا أن تنزل بدلاً عني . . . ؟

أجاب رضا:

- خذ المصباح واسكت.

أحسست بعاطفة جياشة وحب شديد تجاه بشير يتجول بمصباحه في أسفل المغارة، ثم وجه مصباحه إلينا وقال بصوت مرتفع:

- اربطا طرفي الحبلين جيداً ثم انزلا كما نزلت.

نزلت أولاً، ثم تبعني رضا وقد راح يثرثر وهو يهبط متدلياً، كان يسأل ويستفسر أين وصلنا، قلت له:

- نحن الآن بين أسيادك الأولياء يارضا.

ثم قاطعني بشير قائلاً:

- لاتصدقه، يارضا، فها هو عمك عترميس مطوقاً بالحبال، وأقرباؤه الجنّ يرقصون حوله عراة، ألاتسمع أصواتهم . . ؟ انزل وسوف ترى.

كانت المغارة واسعة ومتربة، تكاثرت فيها مخلفات ماعز وغنم، وكانت رائحة الروث تفوح في هذا المكان شبه المغلق، أما الظلام الدامس فقد ولّى، لذلك أطفأنا المصابيح ورحنا ندور في أماكننا وقد غمرتنا أحاسيس كثيرة، كنا ننظر إلى فوق فيبدو السقف قريباً رغم أنه ليس كذلك، كان مليئاً بالتجاويف الضيقة والواسعة، ولولا وجود الحبل المتدلّي لما عرفنا من أي كوّة هبطنا.

كان الصمت مطبقاً، لاصفير ولادويّ، لابكاء ولاأدعية، راح كل منّا ينظر إلى الآخر وفي عينيه أسئلة كثيرة تدفقت بعد فترة صمت، وراحت تدور في أرجاء المغارة باحثة عن أجوبة، من أين أتت تلك الأصوات الغرائبية . . ؟ كيف وصلنا إلى هنا . . ؟ هذه المغارة نعرفها جيداً، قال بشير:

- أنا غير مصدّق . . .

ثم اقتربنا من بابا المغارة بعد ماجلس رضا على حجر في الوسط

وأخرج باقة الهنباء وراح يأكل بشراهة، بدأ الصمت يتلاشى ونحن نبتعد نحو الخارج، ثم وصل صوت الشلال هادراً، والنسمات كانت تتواتر بين قوية وهادئة، تأتي بمحاذاة الوادي ثم تصطدم بباب المغارة وتتلاشى، كان يمكن أن نجد مايرضي تساؤلاتنا واستفساراتنا، لكن فرحة الوصول بأمان قد طغت على كل شيء وجعلتنا نرقص وندور، نقفز ونصرخ بقوة، امتلأت المغارة بالصخب وراح الغبار يتصاعد مختلطاً برائحة كريهة جعلت رضا ينهض معرباً عن انزعاجه، وقبل أن يتفوه بكلمة رأيت بشيراً ينطلق خارجاً.

نظرت إلى رضا مبتسماً فبادلني ابتسامة كشفت عن شفتين مصبوغتين باللون الأخضر على طرفيهما، دائماً تسحرني تلك البساطة التي تملأ رضا والتي تجعل منه شخصاً نادر الوجود في هذا الزمن، تمنيت لو أضمه لكنني اكتفيت بأن أقول له

- هيا... لنلحق ببشير...

أجاب وهو ينقل رجله العرجاء:

- اين ذهب الآن ذلك الـ...

خرجنا إلى الطريق الترابي وصاح رضا منادياً (بشير...) ووصل الجواب صفيراً مميزاً غير بعيد، تبعنا مصدر الصفير فرأينا بشيراً وقد تعرّى من ثيابه وتأهب للعوم في بركة الماء البارد، ولاأدري مالذي دفعني للركض باتجاهه، رحت أخلع ثيابي بعد ماطلبت من رضا أن يتبعني ناسياً أنه لايجيد السباحة، وبعد قليل احتوتنا بركة الماء البارد، وكان الرذاذ المتطاير من الشلال القريب يتساقط فوقنا فنرتجف أكثر، بحثنا عن رضا ثم وجدناه يجلس فوق صخرة قريبة وقد شرع يغني أغنيات قديمة كنا ننشدها منذ سنوات عدة، لم يكن رضا مبالياً برذاذ الماء الذي ينثره الشلال فأخذنا نملأ راحتينا بماء البركة ونرشها عليه فيبتسم ويبتعد قليلاً متابعاً غناءه بنبرة أعلى مما جعلنا نتوقف عن رش الماء لنشارك رضا تلك الأغنيات بصوت مرتفع حتى امتلأ الوادي دوياً لم نسمعه منذ زمن بعيد.

ابــــداع

يوميات مفتاح

محمـود محمـد أسـد

لم أتوقَّع يومـاً أنْ أجـد نفسي متهـمـاً وموقوفاً. لم أحسب حسابا لهذه اللحظة. ولم أفكر فيـهـا. وأعـددتُ العُدة لأجل هذا الموقف المُحرج والمخيف.

«لا.. لا.. لا أعـرف طعم الخـوف... ولكن يبقى الموقف صعباً أمام إنسان له من التـجارب والتجاوزات الشيء الكثير..»

(*) محمـود محمـد أسـد: أديب وقـاص من سـورية، ينشر أعمـاله في الدوريات المحلية والعربية.

في هذه اللحظة شعرْتُ بنفسي، وكأنّني قطعةُ بسكويت هشة مغطّسة بالشوكولا.. هاهي تميع من وهج الشمس. لاتوجد ثلاجة تحميها ولا سند لها:

- «يا لها من لحظة صعبة.. الله يدبر أمرنا، ويحفظنا من كل شر.

وساوس وأفكار راودتني وألحّت عليّ بعنف. لم يعدْ عقلي يتحمل وأعصابي تكاد تنهار. ماذا أذكر وأذكر؟. ماذا أقول للقاضي؟ وهل أستطيع تبرئة نفسي من تلك التهم؟

في صباح هذا اليومْ. وهل عدت أتحسس طعم الصباح أو النور؟ فقد ضاعت دائرة الزمن وانعدمت الرؤية، ونسيت جدول يومي. ولم يعد هناك موعد لتناول فنجان القهوة في الحديقة. وما عدت أستعمل الهاتف لحلّ مشاكلي مستعملا كلّ أساليب الدهاء والكذب والنفاق.. استعمل الهاتف كستٍّ بيت تتابع أبناءها واحداً واحد. إنني على موعد مع المحامي في هذا اليوم.. اشعر بالضيق. أكاد اختنق. دقات قلبي ترتفع وتنخفض. هل بإمكان المحامي أنْ يبرئني، ويسحبني من هذه التهم كما تسحب الشعرة..؟ ولكن كيف؟ وقعتُ في قبضتهم، وحولي مجموعة من الفيلة القوية تعيش وتأكل ورائي؟.

لاشك أنّهم يسعون بالخفاء ولايمكن أن يتناسوا بكانتي، وفضلي، ومن حقهم أنْ يعملوا بالخفاء.

- ٢ -

صوت قويٌّ ولكنه بعيدٌ أيقظني من شرودي، وتشتّتي. قطعَ عليَّ شريط الوساوس التي حاصرتني. أفكر بأولادي الستة وبزوجتي أم علاء المسكينةوبتلك الحسناء التي تمكّنتْ من إغرائها. منحتها مفتاح شقة فارغة، وأعطيتها مواعيدي الثابتة لتنتظرني. في مثل هذا الوقت اعتدتُ ركوب

السيارة والتجول في الشوارع لاصطاد من الأرصفة الحمام الوديع . هكذا كنت أحب تسميتهن .

الزمان يخلع ثوبه دائماً ليعود إلى ثوبه الطبيعي ، وثوب الحقيقة أنقى . . أيقظني الصوت الداخلي من سبات عميق . . صوت يهتف باسمي . فالقادم رجل طويل ممتلىء العضلات أسمر الوجه يرتدي بذلة رسمية سوداء . . وبيده حقيبة . . أخذني إلى غرفة جانبية أعِدَّتْ للمقابلة ، والشرطي بالقرب منا يتابعنا . لم يكن موقفي على أكمل وجه .

شعرت بوجوم وقلق . . نظرات المحامي كانت مسددة من وراء نظارة طبية . . سلام سريع ومصافحة رسمية ، وتعرفٌ لابد منه :

- لقد عرفت كلَّ شيء عنك وعن قضيتك . لم أترك صغيرة ولا كبيرة إلا وعلمتُ بها . . استوعبت الأمور جيداً . الجماعة أحاطوني بكل شيء يخصكُ وفهمتُ القضية ، ولكن لابدَّ من لقائنا .

- وكأنك يا استاذ رجل من الجماعة . يلتقط الشاردة والواردة لامؤاخذة .

- نعم لاتختلف مهمتنا في مثل هذه المواقف عن مثل ذلك الرجل ، ولكن كل واحد يوظف معلوماته حسب اهتمامه . هو ليوقع بالآخرين ونحن لنبرئهم .

وبنزق بدرتْ مني بعض الحركات الانفعالية ، وكأنني على أكمل حال وكل الناس يريدون إرضائي :

- إذاً لِمَ طلبت مقابلتي يا أستاذ إذا كنت تعرف كل شيء عني؟ . هذا ما قلته لي . تجهَّم وجه المحامي فأصلح من جلسته وأخذ يدخن ويتلمس عقدة العنق ، شعرتُ أنني أزعجتهُ وضايقته بهذا السؤال وبهذه اللهجة . توجَّه إليَّ :

- جئت لأخذ وكالتك التي تمنحني حق الدفاع عنك. وإن شاء الله بسيطة.. قضيتك تحتاج لمتابعة و... و..... و... كن مطمئنا. أنت تعرف جيداً ما يجري في البلد. ولكن سأحاول.

أدركت أن المفتاح يدخل بين كل اثنين. ولست المفتاح الوحيد في هذا المجال.

- ٣ -

الأيام تمضي، وأنا في السجن.. الضجر استبد بي. سئمت انتظار قرار المحكمة. وقلّت الزيارات، ويبدو أن البعيد عن العين بعيد عن القلب. أجد صعوبة في الانسجام مع من حولي يبدو لي أنني لم أستطع نسيان حالتي، كيف كنت، وكيف أصبحت.. إذاً لابد من مفتاح وأنا في هذا الوضع والمال هو المفتاح الوحيد هنا. وهو اللعبة المكشوفة. يقربك من الجميع، ويمنحك كل شيء. ولا يحرمك حتى من لقاء زوجتك، وزيارة أهلك. وهذا مفتاح آخر أضفته لتلك السلسلة المعقدة من المفاتيح، بفضل هذا المفتاح الجديد اكتسبت شيئاً من نشاطي، وحيويتي، ولكن أنتظر بلهفة وقلق المفتاح الأهم الذي لمح إليه المحامي. كنت أظن نفسي سيد المفاتيح فإذا بي أجد غابة من المفاتيح المفترسة. وبحاجة لصهرها حتى تصبح مفتاحاً كبيراً يؤدي مهام كل المفاتيح ويلغي دورها. خطرت على بالي هذه الفكرة وأنا أقلب سلسلة المفاتيح التي كنت مفتاحاً أساسيا لها. كنت مفتاحاً نشيطاً. استطعت الدخول والتأثير في ضمير الموظف البسيط الذي امتنع كثيراً ولكنه أمام المال انحنى وحظيت بالمواد المقننة التي باعها صاحبها في السوق السوداء.. ومرة كنت مفتاحاً لذاك المعلم الذي نقلته من قرية بعيدة في الريف إلى المدينة، وكنت سبباً في إغلاق مدرسة القرية، وكم مرة تمكنت من إعفاء الشباب من الخدمة الميدانية وكلهم قوة وعضلات، والذاكرة

لاتسعفني دائماً ولكن الجلوس الطويل في السجن سوف يجعلك تذكرها . .

- ٤ -

اسمعوا هذا الموقف الذي تعرضت له . أحرجني في البداية ولكنْ خرجْت منتصراً بالضربة القاضية في النهاية . العبرة بالنتائج دائماً أقول ذلك؟ . في جلسة جاءت على غير ميعاد مع ثلة من المفاتيح، تبادلنا القهوة والكأس، واستعرضنا نشاطاتنا وتسابقنا في إظهار البراعة . فعلّتْ الأصوات والضحكات، وجمعتنا الأساليب

الكل يؤمن لاملل وراء الهدف المنشود. ويؤمن بأن المادة كفيلة بتحقيق المستحيل وتطرية النفوس المستعصية . فوجئت بسؤال من أحدهم :

«إذا وجدت صعوبة في الولوج إلى مكان مغلق وطريقنا لايعرف اليأس . فماذا تعمل؟ أفدنا يا أبا علاء من بحر تجربتك . ؟

شعرت بالضيق في البداية . تلعثمت لفترة، أدرت السؤال من كل جوانبه فركْتُ يداً بيد . استدرت حولي . . أخرجت لفافة دخان وسحبت نفساً طويلاً :

إذا كان المكان مغلقاً بإحكام . فأحاول البحث في ثغرة مباشرة أو غير مباشرة يعني ألجأ إلى نقطة الضعف فيه . فقد تكون في بيته أو أولاده . أو في نفسه، وإذا عجزت ألجأ إلى سلسلة كبيرة من المفاتيح تحيط به من كل جانب . فلابد أن أجد مفتاحاً يحسن التعامل معه والإيقاع به . وهل نسيتم مواهبي؟ يبدو أنكم تتجاهلونها . . .

كنت أتكلم والجميع ينظرون إليّ . وكأنهم يريدون اكتساب خبرة أو يسمعون المحاضرة . . يهزّون برؤوسهم حينا، ويتبادلون النظرات في أحيان أخرى . ويأتيني صوت من أحدهم :

«أفدنا يا أبا علاء . . أنت المعلم»

شعرت بالراحة، وأخذت بالحديث :

- في الأسبوع الماضي استطعت تخليص سيارة مخدرات وقعت في قبضة رجال المكافحة ومررنا على الدورية بتوبيخ شديد اللهجة، لأنهم لايفرقون بين الزعتر والحشيش، أنسيتم شعارنا . . لاملل ولايأس ولااستسلام . . وتعرفون تفسير بقية القصة وملحقها من دعوات وأساليب، وصلت إلى مستوى يؤهلني في المستقبل أن أحل أية مشكلة . . .

هذه القصة التي راودتني جعلتني قلقا رغم أنني أمارس حياتي العادية وقد ألفتُ مناخ السجن وتمكنت من تحقيق شيء فيه، فمكانتي محفوظة. ولكن يخيَّل لي أن الفخ وقع عليّ، وابتلعني مفتاح كبير في الخارج أوقعني، وتخلّص مني، تحمَّس في البداية ظاهراً ولكن سرعان ما تخلّى وانفرد ببقية المفاتيح .

- ٥ -

دخلت عالماً واسعاً ومنوعاً . كلهم يملكون الأمل بالخلاص . وكل الجرائم والمخالفات والتجاوزات لاعلاقة لهم بها . وكل واحد يدَّعي براءته وأنا في الداخل عرفت معنى المفتاح، فمفتاح ذكي تمكن من تبرئة صيدلي تعامل بالمحظورات والممنوعات وخرج بالاعتذار منه، فالسجن علمني أشياء كثيرة، فهو عالم آخر بكل ما فيه، فله أصوله وعاداته وصحبته مقدسة . . يوماً بعد يوم، تخيب آمالي . . شعرت بالمرارة . . كيف لا وقد انقطعت أخبار الجميع . زارني المحامي ولم يكررها أليس مفتاحاً بأيديهم؟ ماذا يجري في الخارج؟ يقولون : إن هناك حملة واسعة لمسك المفاتيح والتخلص منها، هل هذا ممكن؟ وفي كل باب مفتاح ولكل مفتاح مفتاح . . يريدون قطع أرزاق العباد وشلّ حركاتهم . شعرتُ أنني أضحك على

نفسي . أفكر وكأنني خارج السجن . ما أصعب ألا يعرف الإنسان حقيقة نفسه وموقعه . فأنا أضحك على نفسي منذ فترة طويلة . سخرت من نفسي عندما اقتنعت بصحة طريقي الذي اعتبرته أسرع طريق للثروة . . ضميري يصحو متأخراً . ويبدو أن الصدمة هزّتني من الأعماق . لقد قفزت على الأعراف والقانون، والقيم، ودسْت على كرامتي، وكرامة الآخرين، وضحكت على نفسي عندما أهملتُ زوجتي وأولادي . . ورغم ذلك بقيتْ محافظة على قدسيتي وقدسية البيت فلم تنتقم . . الوحيدة الي تسأل عني وتزورني . .

وأقسى ضحكة على المرء عندما يكتشف زيف الواقع وزيف العالم الذي حوله . . . أريد أن أعرف حقيقة ما يجري في الخارج . . أين وصل المحامي؟ . وما تنوي الدولة مع هؤلاء المفاتيح وما أكثرهم! . فهم سرب ضخم يتوغل بين الرجل وزوجته وبين التاجر والموظف وبين الجسد والروح . . بين كل اثنين مفتاح خفي . يالها من مفاهيم تافهة! .

— ٦ —

في الليلة الماضية تعرضت لضغط نفسي وقلق مخيف . النوم جافاني بكل أشكاله . شعرت بالضعف وأيقنت بأن الحق ينتقم مني . وضعت نفسي في قفص الاتهام وكنت الحاكم والمتهم شعرت بالصداع . تمنيت الحديث مع الجدار . أو مع أي شيء . . يالقساوة القدر! على صوت داخلي عميق صحوت :

كل هذه الآلام لاتساوي شيئاً أمام آلام زوجتي وأولادي وآلام الأسرة التي دخلت إلى أعماقها بما أملك من مفاتيح وكنت سبباً مباشراً في انهيارها ألم أكن سبباً في طلاق جارتنا التي كشف زوجها طبيعة العلاقة . فالتزم الصمت وعدم الفضيحة فطلقها وتركت أربعة أولاد أكبرهم ابن تسع

سنوات . . يا الهي أبعد عني صدى هذا الصوت الأليم والجارح . . إنه يقطع شراييني . . أعصابي تتمزق . .

خرجنا في هذا اليوم للفسحة المقررة والتقينا الوجوه الجديدة الوافدة والتي تنتظر محكمتها . . والسجين مصدر لمعرفة الجريمة وحكمها . في هذه الفسحة . خطر على بالي أن أسأل عن شيء يفيدني . ويقتل الملل . . لجأت إلى المكتبة وتناولت كتاباً لفت انتباهي بعنوانه ومغلّفه . الغبار يتراكم فوقه . وُسم على مغلفه مفتاح كبير ، ومن أطرافه أشواك وسكاكين تتوجه في كل جهة . وبالمقابل مفتاح آخر وعلى أطرافه ورود وأشعة شمس يحيط بها أطفال ونساء . وشدّني إليه عنوانه المكتوب بخط واضح وجميل «للخير مفتاح وللشر مفاتيح» أخذته بلهفة كعاشق يلتقي معشوقته دون موعد مسبق . شدّني إليه ، ولاشك أنه وُجد ليؤدي خدمة إصلاحية وقد أعادني الكتاب مباشرة إلى سنوات مضت وتذكرت نصائح المعلمين والمدرسين ، ولكنني لم ألتفت إليها فكان شيطاني أقوى مني ومنها . . .

الكتاب أخذ بنصيب وافر من اهتمامي وتفكيري ، جذبني إليه بكل كلمة من كلماته ، وجدته طبيباً يأخذ بي من حال إلى حال . ومن مكان إلى مكان . كتاب يرصد خبايا النفس ويوجهها طواعية إلى الخير عن قناعة وحب . وجدت فيه قدرة على صهر وتفتيت تلك السلسلة من المفاتيح وأنه قادر على إعادة سبكها بمفتاح واحد . . أوصلني إلى نقطة مضيئة بعد أن كانت مظلمة في حياتي ، نقلني على جناح الخير إلى عالم آمن فيه الأمان وراحة الضمير . أيقظ المشاعر التي خمدت لزمن طويل . ورحت نائماً نوماً عميقاً كطفل في حضن أمه . . .

— ٧ —

قبلت الحكم الذي صدر بحقي واستقبلته براحة ، ولم يكن قاسياً .

سنتان مع التخفيف فقد تخلى الجميع عني، ما عدا زوجتي وأولادي. وفي كل زيارة أشعر بالقرب منها وأشعر بنكهة الوفاء والعفة. إنها تربي الأطفال وتعمل في منزلها. خياطة واكتفت بما تعمل مع أولادها، وأحسنت التصرف مع المحافظة على كرامة الأسرة والأولاد.. والمفاتيح اضمحلت وذابت وأخذ مفتاح وحيد يشع في داخلي هذا ما أكدته الحياة وحياة السن والكتاب، والتجربة القاسية.

جمعت ذكرياتي عن هذا المفتاح فوجدته موجودا في كل مكتب ومدرسة وعيادة وثكنة ومركز بحث، وجدته في النبتة والتراب. ولكن عليه بقية متراكمة من غبار وحوله عوائق وأشرار.. وتبقى المعركة مستمرة حتى تنصهر المفاتيح في مفتاح واحد..

في الصباح أشرقت الشمس وأطلّت معها زوجتي وأولادي. حملت حقيبتي وتوجهت إلى البيت بصحبتهم تغمرني السعادة وتحيط بي القناعة..

❊ ❊ ❊

من البحر إلى الغابة ومن الطبيعة إلى الثقافة[1]

تأليف: دانيـل ريـغ
ترجمة: واكيم أستور

«الياطر» رواية ألّفها كاتب سوري هو حنامينه[2]، ونشرت في دمشق عام ١٩٧٥، إن الأسلوب المكثّف والمتوتر لهذه الرواية التي تتكون

---

(١): كتب هذه المقالة الباحث الفرنسي دانيل ريغ، مؤلف قاموس «السبيل»، وهو أفضل قاموس عربي - فرنسي موجود حاليا، وقد صدر عن دار لاروس. نشرت هذه المقالة في عدد خاص من مجلة «الأدب المقارن»، الصادرة في باريس، والعدد مكرس لأدب الرحلات.

(٢): ولد حنا مينه عام ١٩٢٤ في اللاذقية (سورية) في عائلة مسيحية. كان والده بائعا متجولا يتنقل في منطقة الاسكندرونة حيث تقيم العائلة. يكتشف البحر والبحارة من خلال أقاصيص جده، وكان بحارا هو نفسه، التحق بالمدرسة حتى شهادة الدراسة الابتدائية التي حصل عليها بالفرنسية، ثم أصبح على التوالي صانع، حداد، وحلاقا، ومارس عدة مهن أخرى. ناضل في صفوف أقصى اليسار، ودخل السجن، ونشر مقالات عنيفة، وأصبح يعرف أكثر فأكثر برواياته الثورية التي سكب فيها تجربته النضالية الشاقة. لكنه احتفظ في داخله بحب عميق للبحر الذي كرس له سلسلة من الروايات من بينها «الياطر» (١٩٧٥).

من/ ٢٩٥/ صفحة، والقصة المسرودة فيها، التي تتجذّر في أرضية قديمة، تجعل منها واحدة من أجمل الأعمال في الأدب العربي المعاصر، وفي كل الأحوال، من أكثرها نجاحاً في الأدب السوري. وهي ليست رواية من أدب الرحلات بالمعنى الدقيق، وكون بطلها صياداً لم يكن له أن يشكّل حجة كافية، من حيث المبدأ، لتوجيه اختياري، لأن حياته تجري على شاطئ البحر، وليس في البحر، والأحداث التي عليه أن يعيشها لاتبعده كثيراً عن المرفأ حيث يقيم، حتى أن معنى العنوان نفسه «الياطر» كان يمكن أن يصرفني عن أخذه كنموذج لهذا النوع من الأدب، لولا أنني أردت أن أجد فيه «مجازاً» وبالتالي انزياحاً في المعنى. فإذا اعتبرنا أن الرحلة هي انتقال يمكن تحديده على أساس معطيات يمكن أن تكون جغرافية، وترتسم عندئذ داخل فضاء محسوس، أو سيكولوجية فتتعلق، في هذه الحال، بالمخيال، لاستطعنا القول، دون التلاعب كثيراً مع المفارقات، بأن كل حركة، مهما كانت ضئيلة، مرسومة في إطار هذه المعطيات، هي انتقال، ويمكن بالتالي أن تُماثل بالرحلة. . . حتى لو كانت رحلة تلقين طقوسية.

وبالفعل، فإن زكريا البطل الصياد، مضطر إلى الهروب من مدينته، لأنه ارتكب فيها جريمة للتو. ولذلك فهو يسير بمحاذاة الشاطئ نحو الشمال. وعندما تخور قواه يتوقف، ويجد نفسه على الشاطئ الرملي لجون صغير ترصعه بضع صخيرات تلامسها منطقة أدغال كثيفة، هاربة من الغابة المجاورة. على هذا الشاطئ، الذي نادراً مايرتاده الصيادون، ولايؤمه المستحمون مطلقاً بالنظر للزمن الخرافي الذي تدور فيه أحداث هذه القصة، يعتقد بأنه وجد مكاناً مناسباً للاختباء. هذا المكان يقع على ملتقى البحر، الذي تغيب فيه الشمس بعيداً في ألوان متفجرة، بالغابة التي تفرش تموجاتها العميقة على رونق من التضاريس الوعرة: نحن الآن في مدى الرؤية لمرفأ الاسكندرونة.

هذا في مايختص بالمعطيات الجغرافية والانتقال في الفضاء.

يتكلم زكريا العربية والتركية، وهو يروي لنا هذه القصة بنفسه، مازجاً في رواية الأحداث التي عاشها حتى الآن، والأفكار التي راودته، العديد من المعترضات التي نكتشف بفضلها، شيئاً فشيئاً، أي شخص هو، وكيف وصل إلى هذا الحال، وماذا يعتمل في داخله. في الواقع، نعلم من سرده المتشابك، أنه في زمن القصة التي يرويها لنا، قد أصبح رجلاً كهلاً، وأنه فقد إحدى ذراعيه بإصبع من الديناميت في الماضي، لكنه احتفظ بكل قوته ونشاطه، وأن له ولداً شقياً لا يؤمل منه شيء، ارتكب منذ فترة وجيزة جريمة قتل أحد الصيادين.

يبدو جلياً أن الذي أطلق هذه الرواية من عالقها هو، بالضبط، هذا القدر الحتمي الذي دفع الابن إلى القتل، كما دفعه هو في الماضي إلى ارتكاب فعل مماثل تماماً، في اليوم ذاته الذي حملت منه زوجته بهذا الابن. إنه رجل بحر، البحر القريب الذي يجد فيه لقمة العيش معلقة في رأس قصبة الصياد. إنها عالمه، إذا وضعنا جانباً، وهذا واقع، حانة «ابن اليونانية» حيث تكون كأس العرق جاهزة له دوماً، وسرير هذه أو تلك من الغانيات مفروشاً يجد فيه راحة الصياد، قبل أن يذهب إلى لقاء زوجته، وهو يقضي أمام البحر ساعات طويلة، متفوقاً على نفسه «كقنفذ خجول»، يتأمل أدنى ارتعاشات سطحه، ويصغي إلى أصغر لطمات أمواجه. وإلى هذا البحر، يحاول أن يبث كل عذابات روحه المغلقة على الآخرين، كما على نفسه. إنه الوحيد الذي يستطيع تهدئة العنف الذي يغلي في داخله، يستمد منه العزاء، ويغتسل فيه من آثامه. والحال هي أن أعز أمنية لديه هي أن يتحول إلى سمكة، أن يكون سمكة . . . وهو يتعاطف كثيراً مع «كلب البحر» الذي يُقال إنه يشبهه، ومثله يستطيع أن يقطع مسافات كبيرة تحت الماء، ويسبح كالدلفين الذي كثيراً ما يقارن نفسه به، إلا إذا أُجبر على عدم الحراك، عندها يصبح «قنديل بحر» يقعد مكانه ساعات طويلة ملوحاً بأذرعه وسيقانه. هو رجل في البر، لكنه لا يشبه أحداً. شعره كثيف ملبد بالملح وحراشف

الأسماك، قدماه عاريتان دائماً لأن لا حذاء يطابقهما، يذرع أحياء المرفأ أشعث دون هندام، لأنه يخرج من المعركة بسمكة، أو بامرأة، ويتحدث عن أي منهما، كما يتحدث إليهما، مستخدماً العبارات نفسها، ومبدياً لهما المشاعر نفسها (على الإنسان أن يعيش . . . .)، هذا إذا لم ينبق من شجار تغلب فيه، بقوته البدنية الهائلة (إنه جاموس بري)، على عدة خصوم يعادلونه عموماً في الثمالة.

إنه يبرهن، في الواقع، وفي كل المناسبات على كبرياء متفاقمة، ويثور، قاسياً، عنيفا: «ليس عنده قلب ولادماغ». طبيعته بدائية، حيوانية، متوحشة (إنه سبع)، وهو يندفع (إنه ثور)، لأنه ساذج ذو طبع محدود القدرة على التفكير المعقول (إنه حمار)، ولايكون سعيداً إلا عندما يجد في جيبه ثمن سكرة. إنه يحب فعلاً كؤوس العرق الطافحة التي يعبّها بإسراف.

ولأن له هذه الطبيعة المتكبرة المتهورة، ويحب الكحول كثيراً، فقد ذهب، غداة انتصاره، يفتح بطن صديقه بضربة سكين هائجة، صديقه الخمّار «ابن اليونانية»، «ابن العاهرة» هذا، متوقعاً أن تسيل منه سواق من الألماس، وموجات من القطع الذهبية . . . لقد خدعه، وأثاره الصيادون الآخرون، حسداً من انتصاره على حوت تائه دخل المرفأ، وأحدث فيه أضراراً بضخامة جثته، وحرضوه بالقول إن الحيتان، هذه الرحّل الكبيرة، تحمل في داخلها كنوزاً، لكثرة ما تتاح لها الفرص لابتلاع المراكب الغارقة ومَن عليها من الأثرياء، ولكونها لاتستطيع هضم الأحجار الثمينة والذهب، فهي تحفظها في كيس خصوصي في أحشائها. وهذه الأحشاء، بالضبط، هي التي باعها البارحة إلى «الخمّار» بزجاجتين من العرق، بعد أن تمكن من ربط هذا الغول وسحبه إلى الشاطئ، مقامراً بحياته لقاء بضع ليرات، لحساب شركة فرنسية- لبنانية راغبة في سحبه إلى معامل التقطيع. لكن كان يجب إفراغ الحيوان من أحشائه، وعُرِضت على زكريا بضعة نقود إضافية، فقام إلى العمل فوراً. ببضع ضربات من بلطته، أحدث فتحة في

خاصرة الحوت، «وكيونان جديد»[٣]، إنما خشن وحقود (كان قد ابتلع العديد من الكؤوس)، فتح لنفسه، بعنف، طريقاً عبر العظام المكسّرة، في دم الوحش، ولحمه، وأحشائه. ولدى وصوله إلى الداخل، أتمّ المهمة التي كلّف نفسه بها، خلافاً ليونان الذي لم يكن «مبلوعاً» مطيعاً، وبدل أن يكون الحوت من نفسه. كذلك، فإن دعوته إلى الضوء تدشن، على مايبدو، فترة ظلام بالنسبة إليه، مما يختلف عن حال يونان ذاك، الذي كان خروجه من بطن الحوت إيذاناً بالبعث أي «بولادة جديدة». كان لا يزال مدمّى ودبقاً من نزوله إلى الكهف السمكي، ومشرّباً إلى أعماقه بهذه الطبيعة الظليلة التي اكتشفها فيه، وربما ملعوناً لتدنيسه المقدسات، إذ أنه مسيحي حتى وإن نسي أن السمكة هي رمز ليسوع، عندما دخل زكريا بقتله للحوت الذي يشبه قتله لأبيه، في نوع من «الموت الطقسي». وتصبح قوته الحيوية التي استثارتها المعركة الجبارة التي خاضها، مصدر فوضى وتعاسة، وفي ضياع كامل قوته الحيوية التي استثارتها المعركة الجبارة التي خاضها، مصدر فوضى وتعاسة، وفي ضياع كامل فاقمته كمية الكحول التي لم يتوقف عن ابتلاعها منذ ثمان وأربعين ساعة، يأتي في الغداة ليطالب «بكنزه»: كيس الذهب والأحجار الثمينة التي كان يحملها الحوت في جوفه، والتي وجدت طريقها وعلى مايبدو، إلى الجوف الكبير للخمار الحقير. سوى أن المجاز هو أداة الشاعر، وليس شيئاً من العالم المادي الذي لايجيد زكريا مراقبته. من جهة أخرى، فإن صديقه الحكيم عبعوب الصياد، الغني بكل تجارب الحياة، لاينفي يذكره بهذا الغباء، وينعته بالحمار. إذاً، كل شيء هنا ينبغي أن يعود إلى مكانه. فانتصاره على الحوت ليس انتصاراً للبطل الذي يكافئه المجتمع، كما جعله يعتقد تشجيع السلطات، وهتافات الجمهور، ومديح الصحفيين (حتى أن صورته كبطل ظهرت هذا الصباح على الصفحة الأولى في الصحافة المحلية). كما أنه ليس انتصاراً في حياته الخصوصية، على الرغم

(٣): يونان هو الشخصية التوراتية التي ابتلعها الحوت ثم أعادها حية.

من أنه نجح، في ضمّة عنيفة، كالتي وحّدته مع الحوت، في أن يخصب امرأته التي انتظر منها عشر سنوات، أن تلد له ابناً. فقتل الحوت ليس إيذاناً بسلسلة من سوء الفهم، لأن القاتل تابع عمله بوضع البذرة، التي سوف تخلد في الابن المنتظر، الإنسان السيء الذي كانَه، في جسد امرأته، وبإفراغ جسد اليوناني من الحياة التي كانت راقدة فيه، وهي كنز أيضاً، لكنه لم يكن ذلك الكنز الذي اعتقد أنه سيجده فيه.

وفقاً لهذا المضمون، لم يكن لهروب زكريا، بداية، إلا وظيفة تمكينه من الإفلات من العقاب الذي يجب أن يجره عليه فعله الشرير، ومنحه الفرصة لنسيان العمل الذي اقترفه. لكن هذا لم يكن يأخذ في الاعتبار ألاعيب ضميره البارعة. فعندما غادر فضاءه العائلي، كان المعتدي الذي أصبحه، مترافقاً مع داخله المزدوج الذي لم يكتف بملاحظة الأشياء والكائنات، بل أخذ يلاحظ نفسه أيضاً بدقة. ويصبح زكريا عندئذ الحقل المغلق للصراعات بين المعتدي والبطل، هذ الصراعات التي سوف تدفع إلى سطح وجدانه رواسب دفينة منذ زمن طويل. وشيئاً فشيئاً، في بلبلة ذهنه أولاً، ثم بثبات أكثر فأكثر، وبصفاء واضح، سوف يتعلم أن يغربل البقايا في أناه الشخصية، وأن يكتشف كينونته العميقة التي أخفاها مظهر اجتماعي مندفع وعنيف.

ها هو إذاً، لاجئ إلى التواء صخري غطاه ببعض الأغصان المستعارة من الغابة المجاورة، مضطر للعيش مع الخوف من الدرك وكلابهم؛ وعلى السمك فقط لأنه، لحسن الحظ، يملك في جيبه بضعة عيدان كبريت، وخصوصاً، صنارة وحيدة مربوطة إلى خيط. إنه على يقين، إذاً، بأنه لن يموت من الجوع، في مرحلة أولى على الأقل: إنه يمتلك في الصيد، والبحر هو مملكته.

مع ذلك، ولكونه هارباً، يتجه بشكل طبيعي إلى الغابة، حيث يمكن أن يجد ملاذاً أخيراً، لأنه يعلم بأنه يستطيع أن يعيش فيها متخفياً. لكنه

يكتشف هنا عالماً أخضر مزرقاً وسرياً، واحداً ومتعدداً في آن. فيه الصمت مثل حجر يجثم على قلبه، والقلق يعتصر روحه. لاشيء سهل فيه، وكل شيء يعانده: رؤوس الأشجار هذه التي لايعرف لها اسماً، والتي يصطدم بجذورها، وهذه الأوراق الميتة وابر الصنوبر التي تتكسر تحت قدميه، والفطر الذي يعرف أن بعضه سام، وهذه الأعشاب العالية التي تحجب عنه الأحجار والشوك، والأفاعي المرعبة التي يشعر أنها تنساب أمامه. كل ما يوجد هنا غريب عليه. أقل حركة تجعله ينتفض: سنجاب يقفز ويخفي وجهه وراء غصن ليراقبه من عل، وأرنب يفر بين الأدغال . . . يقشعر بدنه عندما يسمع طيراً يطير، أو ثعلباً يعوي، أو غراباً ينعق، أو كلباً يعوي في البعيد، قد يكون ذئباً . . . وتتشنج يده على العصا التي تسلّح بها. حتى الروائح كانت جديدة بالنسبة إليه، إن كانت رائحة الرطوبة، أو رائحة الطراوة، أو رائحة الأرض أو الغابة. والنور الذي تحجب وهجَه أوراقُ الغابة الكثيفة، بحيث لاترى سوى بقع مشمسة في بعض الأمكنة، يعطي لها هيئة قبو رصاصي أو بئر تتكوم فيها الطحالب. يستمر هبوطه إلى الجحيم، لأنه يتذكر، بشكل متقطع، القصص التي كان ينوي روايتها في الماضي إلى أبنيه، عن الكائنات العجيبة التي تسكن الغابات، وتقفز من شجرة إلى شجرة، كاسرة أحياناً جذوعها في توهجات تعمي البصر، وعن هذه الغيلان الدموية التي تعيش في الكهوف العميقة، وتفترش جوانب الينابيع لتلتهم التعساء الذين يرتادونها للشرب، وعن الجنّيات الشريرات اللواتي يرمينك بسحرهن ويحولّنك إلى ضفادع، أو كذا حيوان مخيف ينشب فيك مخالبه السامة. . «إن الأشجار كالفكوك التي تقضم. انظر إلى الغابة وهي تأكل» (انظر هوغو: اسطورة العصور).

من جهة أخرى، هو القادم بقطيعة إلى العالم، سيكتشف هنا، شيئاً فشيئاً. أنه في قطيعة مع نفسه. وعندما يغوص في هذه الأفضية المظلمة، العمائية، الملتوية، فإنه يغوص بصعوبة في روحه، ولهذا فإنه مرعوب بما

يكتشفه فيها. «وكبطل» قصة عجيبة، ينبغي عليه أن يخترق الغابة، هذه الموجودة هنا لتسمح له فقط بالذهاب بعيداً، وبالتغلب على التجارب، ورؤية الأمور بوضوح، فيصبح آخراً، ويكتسب قوى جديدة. في الحقيقة قلما تغيب القصص العجيبة من هنا. هذه القوى التي يستمدها البطل الأسطوري من عالم الغابة، لاتتعلق بطبيعة شوهتها حياة الإنسان، وهو زكريا، كان قد أصبح«قوة من الطبيعة»، إنما بهذه الأم الميثولوجية التي تمسك في ذاتها أسرار القمر والشمس والنجوم كما في قصة يوحنا الدب، ومفاتيح الزمن والفصول والإيقاعات الكونية، وأخيراً السلام الداخلي الذي يحس صيادنا الخاطئ بشكل مشوش أنه بحاجة ماسة إليه

مع ذلك، فهو يتابع طريقه بذهن متوقد، عيناه متحفزتان، وأعصابه مستنفرة، وعضلاته مشدودة. لم يعد يعرف أين هو. وكمثل «پوسيه صغير» تائه[٤]، هو محكوم بأن يذهب دائماً أبعد، لأن الغابة لايمكن أن تكون له إلا مكاناً للعبور. جنّية طيبة فقط تستطيع أن تساعده على إيجاد الطريق القويم . . . لكنه لايلبث أن يكتشف لساناً صخرياً، فيستعيد حينئذ فضاء السماء الأزرق الواسع، وألق الشمس وحرارتها، ويستطيع أخيراً أن يحدد مكانه بالنسبة للبحر. تفرش الغابة فوقه بساطها السميك الأخضر، في تدرجات تهبط حتى الجون الصغير الذى أقام على شاطئه ملجأه الهش. في البعيد منارة، وأبعد قليلاً شواطئ مدينة. إنها مدينته.

هنا، يشعر فجأة بأبعاد وضعه: مقطوع عن العالم. معزول في هذا الكون الذي يبدو له ليس غريباً فحسب بل معادياً ومقفراً، حيث يجب أن يحذر كل شيء، خصوصاً أولئك الناس الذين قد يكونون مستعدين للإبلاغ عن وجوده. خلاصه إذاً هو في الابتعاد عن كل حياة بشرية. ومثل

---

(٤): پوسيه الصغير بطل قصة للأطفال في فرنسا يتيه في الغابة (يقابلها في العربية شخصية «عقلة الأصبع»).

«روبنسن» آخر (٥)، سيتعين عليه أن يعيش وحيداً، ووحيداً مع نفسه. وهو يشعر جيداً، ويعلم أفضل فأفضل، أن عدوه الأكثر شراسة هو هنا، قابع في أعماق ذاته، مستعد دوماً للهجوم والضرب، والعض إذا تطلب الموقف.

تمر الأيام، ولاشيء يزعجه خلال هذه الأحاديث الطويلة مع نفسه. وفي أحد الأيام، غير بعيد عنه، في الغابة التي تعلّم أن يعرفها، ويروّضها، والتي أصبحت صديقة له تقريباً، يجد فيها بعض السلام والسكينة، يكتشف ساقية صغيرة من الماء الرقراق الهادئ الصافي، يغذيها ينبوع صغير، وعندما ينحني ليشرب منها، يطالعه وحش في الوجه الذي يقترب منه. هذا الرأس المشعث المحروق بالشمس وملح البحر، هاتان العينان البراقتان المغروزتان في الحَجَاج، وهذا الشعر الكثيف الذي يغطي جمجمته ويحجب خديه وذقنه، وهذه الأسمال التي تكاد لاتغطي جسده، لايمكن أن تكون إلا له. لم يكن قد رأى ذئباً في الغابة حتى الآن، أو غولاً، أو وحشاً آخر، ذلك لأنه ان كان من ذئب أو غول، فإن الوحش موجود فيه، إنه هو الوحش. وهو حينئذ يشبه حقاً مايعرف، كل يوم بوضوح أكثر، ما هو عليه في الواقع: حيوان شرس، إنسان متوحش. لقد أضاع منذ وقت طويل عدّ الأيام، ولم يعد يميز إلا نور الشمس من ظلمات الليل. محروماً من الكحول والتبغ والنساء، انتهى به الأمر إلى أكل السمك النيء، لأنه استنفد احتياطيه من عيدان الكبريت، وأحس بأنه وصل إلى قاع الإملاق. وقد فهم كيف يمكن أن تكون حياة القديسين النساك، في وحدتهم القاسية البائسة.

صعد مرة نحو الشمال، وشاهد ما خيّل إليه أنه قطيع بقر على تخوم «غابته». لم يسبق له أن لاحظه من قبل، لأنه لم يكن قد غامر بعد بالدوران حولها من هذه الناحية، لكن الحاجة الماسة، أقلها إلى عيدان الكبريت، دفعته إلى الخروج من جحره، جاهزاً لارتكاب خلسة ما. ثمة راعية

(٥): روبنسن كروز بطل رواية شهيرة تتحدث عن حياته على مقفرة بين أكلة لحوم البشر.

يساعدها كلبها، تحرس بقراتها التي ترعى في حقول بائرة. يرتسم فوراً مخطط في ذهنه: سوف يصطاد بضع سمكات طيبات، ويذهب لعرضها عليها لقاء بعض التبغ، والخبز الذي أضاع مذاقه، وعلبة كبريت. وفي أولى ساعات الغداة، (نام ورأسه في النجوم واستيقظ مع تباشير الشمس لأن وجاره ليس كبيراً بما يكفي)، ألقى بخيطه مبتهلاً إلى أصدقائه، آلهة البحر، لكي تكون طيبة معه، وخلال النهار، بعد أن «شك» صيده على ألياف من القصب المجدول، يقترب ببطء من الراعية، مراقباً كل المنافذ. ويحذر يبدأ الحديث. إنها امرأة شابة تركية سافر زوجها للعمل في الأناضول منذ سنوات خلت، وهي تحرس بقرات القرية التي تقع خلف التلال. إنها لاتستطيع شراء سمكاته، ويفهم أنها فقيرة مثله، ولاتستطيع بيعها له في القرية لكي لاتلفت الأنظار. شكيبة الراعية تبدو، على كل حال، انها تعرف عنه أشياء كثيرة، لكنها تعده بجلب ما يطلبه في الغد. انتظرها بقلق خفيف، ربما بفارغ صبر. وعندما التقاها ثانية، كانت تحمل إليه كنوزاً: بضع قطع من الخبز القاسي، عدة سيكارات، قليلاً من الملح، علب كبريت، غليوناً كان لزوجها، وفتاتاً قديمة من التبغ. يكتشف بريق سعادة مفاجئ في هذه العطاءات الفقيرة، فيقترح عليها، لكي يشكرها، شوي السمكات التي اصطادها ذاك الصباح. اشعل ناراً في الغابة، حيث تتنقل كأنثى ريح خرافية. إن حضور هذه المرأة إلى جانبه، الجميلة بالرغم من بهارجها الصفراء المزيفة، والمتوقدة الحزينة قليلاً بين الأدغال. هنا يدوي انفجار من السعادة. ويتحول رجل الغابة الذي كانَه، إلى حين، إلى عاشق رقيق، ممتلئ بالاهتمام بأميرة حيية غافية منذ أعوام طويلة . . . وهو الحيوان المتوحش الذي لم يتصور يوماً أنه يستطيع أن يحلم بكوخ وقلب، يرقد في السماء وهو يبسط فوق النجوم خطوط كوخ سيبنيه، حطبة بعد حطبة، في هذه الغابة التي أصبحت له بعد الآن. سيكون ثمة بستان أيضاً ينتزعه من الأدغال، ويزرع فيه خضاراً وزهوراً، وستكون شكيبة هنا إلى جانبه، وستكون هذه الجنة: رجل وامرأة، الأولان.

لكنها لم تعد في الغد، ولا بعد الغد، ولا في الأيام التالية، فاضطر كل مساء أن يعيد إلى البحر صيد الصباح. وتعود إليه شياطينه: انتفاضات الغضب، العنف الأعمى، الوحوش التي تسكن ثنايا لاوعيه، وخوفه كمنبوذ، لأنه يخشى أن تكون قد وشت به إلى الدرك. مرة أخرى، استهلك احتياطياته وتلاشى. ودخل معركة قاسية مع الأشباح الشريرة التي تسكن عقله، وتطل برؤوسها المخيفة كل لحظة. وفي إحدى الليالي، عندما كان يتسكع قرب الماء، غير بعيد عن كوخه، سمع عواء مخيفاً. وأيقن أنهم الدرك الذين أنذرتهم شكيبة، فقفز إلى الماء، ولكي يسبح بسرعة، تخلص من بعض الأسمال التي كانت لاتزال تغطي جسده، وابتعد في البحر بتزريعات كبيرة. عندما بلغ منه التعب، أخذ يستلقي على وجه الماء، أو يبقى مكانه محركا قليلا ذراعيه وساقيه. لكن البرد يمسك به، فيعود إلى الشاطئ ببطء، مراقبا بدقة، وسط تلاطم الأمواج، كل حركة تنم عن حضور ما. لاشيء. لاأحد يخرج من الماء، ويدرك أنه عار في الليل. سيعيش هكذا بعد الآن: رجل خارج للتو من الماء، متوحش وعارٍ. ولم يبق لروحه إلا أن تتعرى هي أيضا.

يلتجئ إلى الغابة، وفي أحد الأيام وقد انتابته الحمى، وغفا في أحد الأدغال، الدغل ذاته الذي حضن لقاءاته مع الراعية، يشعر بأنفاس حارة تلعق وجهه. استيقظ مرعوبا، ورأى شدقا بشعا لحيوان يتأهب للقفز عليه. قفز وأمسك بعنق الوحش. وحاول خنقه بيديه. ودار صراع حتى الموت: الحيوان يزق جسده بمخالبه ويبصق في وجهه لعابه المدمى، ويحاول عضه بأنيابه التي تلمع على مسافة إصبع من عينيه. لكن خوفا قاسيا ورغبة شديدة في القتل أمسكا به كما لم يحدث معه من قبل. إنه يقاوم الهجوم، ويعارك، ويعض، ويخدش، ولايفلت الحيوان من يديه. وببطء يزيد من ضغطه، ويغمد أصابعه المخلبية في شعر الحيوان، شاداً كل عضلاته. أخيراً، يتلاشى الحيوان ويتهاوى جسده. لقد ربح المعركة. رجل الغابات، المنتصر في

صراع انفرادي على أحد سكان هذه الأنحاء، يحتله، هو بدوره، سحرُ الغابات: لقد أصبح «ذئباً مجروحاً». في الوقت نفسه، تغلب على الوحش، على الأنا الأخرى، أنا الأغوار التي كانت تسكنه. لكن تشظّيه إلى إنسان جديد يجب أن يكتمل . . .. من أجل هذا، عليه أن يتوغل أبعد أيضاً في نفيه للذات.

أقعى من الإنهاك ساعات طويلة قرب جثة عدوه. وعندما استفاق، كان يحترق من الحمى. كتفه وفخده وصدره متنفخة من الصديد، خائر القوى، وحلقه يلتهب. زحف على الأرض، واتجه إلى المكان الذي أمل أن يجد فيه ينبوعه الصغير، لكن دون جدوى. افترسه الغم. فجرّ نفسه نحو البحر الذي كان دائماً ملجأه الأخير. سوف يغتسل فيه ويتطهر، ويجد من جديد ذلك الاندفاع الحيوي الذي بدا أنه قد تخلى عنه، لكنه لم يتمكن إلا من ترطيب نفسه قليلاً، وعاد إلى وكره الصخري حيث نام نوما مسكونا بالكوابيس، تقطعه لحظات من الهذيان. لم تهدأ الحمى، والالتهاب يزداد. وفي لحظة وعي مستعاد في أحد الصباحات، يحاول أن يثقب جراحه المتقيحة بقطع من القصب، مزقها بأسنانه ليستعملها كمبضع، فتدفق الصديد. وأخذ يضغط بجنون على جراحه كي يفرغها: أخيراً، ستفعل مياه البحر فعلها الشافي. تعود إليه ثقته قليلا، وينجح، بعد ألف معاناة، في أن يجد نبع الماء الذي بحث عنه عدة أيام يائسا. وعادت شهيته قليلا قليلا، لكنه لايجد القوة ولا الصبر على الصيد. وهو يعرف أن ثمة محارات من (الباطلينز) في أسفل الصخور، سيحاول انتزاعها بأظافره التي أصبحت مخالب حقيقية. دميت يداه، واضطر سريعا إلى التخلي عن حصاده. عندها تملكه غضب عارم، فغطس وأخذ يقتلع «الصدف» بهمجية، ويمزقها بأسنانه كوحش آت من الأعماق السحيقة. هذا جوعه، أخيراً يستطيع أن ينام ويستريح.

عندما استيقظ بعد ذلك بمدة طويلة، اكتشف صرة من الثياب تحوي

بعض الخبز، والكبريت، ويضع سيكارات. . إنها عطية شكيبة الأخيرة. جنيته الطيبة. نسي هذه الفترة الطويلة التي كان خلالها مثل «أيوب على مزبلته»، فريسة الألم والمرض والشقاء، وبدأت نقاهته البدنية والنفسية، قلبه مفعم بحب خجول ورقيق، وجسمه متأهب لاستعادة حيويته السابقة. عندما هدأت روحه بعد ذلك، وجد ثانية آثار المرأة الشابة التي تقود قطيعها في أماكن أخرى. وتصالحا بعد إزالة سوء الفهم، والتقيا ثانية في المساء، في ملجئه الذي وسّعه وحوّله إلى كوخ من القصب. ويتكرس اتحادهما عندما تدخل شكيبة الماء الذي يتلألأ تحت أشعة القمر البدر، وتقدم جسدها العاري إلى لمسات الأمواج، وتبدو، «كأفروديت»، أنها ولدت من زبد البحر. زكريا، الذي كان وعدها ألا ينظر إليها مطلقا، وأن يبقى عاقلا في كوخه، لايستطيع المقاومة أمام هذا المشهد الذي يرى فيه، لأول مرة في حياته، المرأة التي يحب، وقد أصبحت سمكة رائعة، فيسحبها من الماء، ويمدد جسدها المتموج على الرمال الرطبة. .

هاهي ذي، إذاً، رواية سورية يمكن أن نقرأ، قراءة عجلى ومسطحة، احداثها التي وسمت حياة صياد فقير، غنية بالألوان على وجه اليقين، إنما غير ذات معنى. من جهتي، حاولت أن أتلمس هنا بعض العناصر التي يمكن أن تشكل خطاً من الذرى المتواصلة، لأجعل لها، في هذا الفضاء المحدود، قراءة «نصف مشغولة»، تلك التي تمهد لاكتشاف وجوه «للسلوك النماذجي»، أنتجها، في منطقة خصبة بالميثولوجيا، مخيال جماعي لايزال يعمل منذ آلاف السنين. لهذا، كيف يمكن ألا نرى في زكريا ذلك البطل الميثولوجي الغني بالمتناقضات، المولود تحت دلالة العنف والكبرياء العارمة، ونوعا من إله قمري ينجح مع ذلك، بفضل تطور وجدانه، إنما بثمن أقسى العذابات، في السيطرة على مختلف النزوات التي تحركه، دون أن يلغيها، وينتهي مؤقتا إلى السيطرة على نفسه بحماس، لكي يحيا أخيرا اتحاد الأهواء والعقل، ويصبح نوعا من إله شمسي: أبولون.

مصادر الطاقة المتناقصة والمتجددة وضرورة الاستعداد لما بعد البترول

د. اسماعيل شعبان

١ -لقد كان اكتشاف النار أعظم في تاريخ البشرية كمصدر للطاقة، والدفء، والاستنارة، ثم في طهو الطعام، والاحتراس بها من الوحوش، وبالتالي في صهر المعادن والزجاج وشوي الفخار... إلخ... إلخ.

(*)د. آسماعيل شعبان: باحث من سورية، دكتوراه في الاقتصاد. استاذ مادة الاقتصاد و التخطيط الاقتصادي في كلية الاقتصاد بجامعة حلب.

٢- وقد كانت بدايات القاعدة الصناعية العالمية المبنية على اختراع المرجل البخاري ثم الآلة البخارية، المعتمدة على نار الخشب والفحم الحجري ثورة في عالم المواصلات الحديدية، والإنتاج الآلي، ومقدمة للتطورات العلمية التقنية والفنية اللاحقة.

٣- وبعد اكتشاف البترول في ١٨٥٩/٨/٢٧ على يد الكولونيل دربيك في ولاية بنسلفانيا في ١٨٥٩/٨/٢٧ وما أعقبه من اختراع المحرك الإنفجاري الذي ساهم في تطوير حياة الإنسان في البر والبحر والجو والفضاء، وجعلها أكثر فاعلية وديناميكية بتسريع الحركة، وزيادة الإنتاجية والإنتاج الكمي والنوعي وتحميل الكثير من الأعباء الجسدية والذهنية البشرية على الآلة الذي أدى إلى تطور النشاط الإجتماعي في كافة الميادين العلمية، التقنية الفنية، الإبداعية، الاقتصادية وبشكل كبير.

٤- وقد كان اختراع الكهرباء كطاقة نظيفة. مرنة الإستعمال وسهلة النقل، ومتنوعة المصادر، هي القفزة النوعية الجديدة في التاريخ الحضاري والرفاهي الإنسان الحديث، حيث دخلت الكهرباء والأجهزة المعتمدة عليها حياة الإنسان من كل الأبواب والنوافذ العريضة والضيقة، واصبح من غير الممكن للإنسان المعاصر في أي مكان وجد به، تصور حياته الحاضرة والمستقبلية بدون كهرباء، يسيّرُ بها كل أجهزته الحديثة من المصباح والبراد والغسالة والفرن الكهربائي والتلفاز والراديو والهاتف والمكواة والسيشوار وحتى المكيّف المنزلي، الخ......

بالاضافة إلى صيرورتها مصدر متعاظم لطاقة المواصلات الكهربائية الجماعية، في داخل المدن أوبين المدن مثل السيارات والباصات الكهربائية، وخاصة القطارات الكهربائية (تحت الأرضية - الميترو) أو السطحية، القطرية منها والدولية، المريحة والسريعة (Eurostar=النجم الأوربي، TCV=القطار ذو السرعة العالية، Red Arrow =السهم الأحمر.... الخ).

٥- هذا وقد أصبحت حضارة ورفاهية شعب ما، تقاس بمقدار متوسط استهلاك الفرد فيه من الطاقة، وأن الشعب الأمريكي الذي يشكل ٤٪ من سكان العالم لم يكن على ما هو عليه من الرفاهية المادية لولا استهلاكه لحوالي ٢٥٪ من الطاقة العالمية.

٦- ولكن مصادر توليد الطاقة الكهربائية تعتمد بالدرجة الأولى على البترول الذي يحرق منه سنوياً

أ- حوالي ٢٥,٥٥ مليار برميل (أي بمعدل ٧٠ مليون برميل يومياً=٣ ملايين برميل كل ساعة=١٢٥ ألف برميل كل دقيقة=٢٠٨٣,٣ برميل كل ثانية)

ب- (منها ٧,٣٧٣ مليار برميل من الوطن العربي[1] = ٢٠,٢ مليون برميل بترول عربي يومياً=٨٤١,٧ ألف برميل ساعياً. أي ١٤٠٢٧,٧ برميل كل دقيقة، =٢٣٣ برميل بترول عربي يحرق كل ثانية على مستوى العالم).

جـ- (هذا مع العلم أن الوطن العربي يحرق ٥,٠٠٤ ملايين برميل مكافئ نفط يومياً، =٠٠٩,٢ مليار برميل مكافئ نفط سنوياً (منها ١,١٦٨ مليار برميل بترول سنوياً، أي ٣,٢ ملايين برميل بترول يومياً=١٣٣,٣ ألف ساعياً، =٢٢٢٢,٢ برميل كل دقيقة=٣٧,٠٣ برميل كل ثانية).

د- هذا ويأتي استهلاك الغاز الطبيعي والفحم الحجري بعد البترول في توليد الطاقة. الخ.

٧- ولكن المصادر المذكورة آنفاً غير محددة، ومعرضة للنضوب كلياً أو جزئياً في القرن القادم والألفية القادمة إذا لم يتم اكتشاف احتياطيات مؤكدة جديدة منها، وإن الفحم الحجري هو أطول مصادر الطاقة المعروفة عمراً، حيث بلغ احتياطيه المؤكد ١٠٤٤ مليار طن عام ١٩٩٤.

(١) التقرير الاقتصادي العربي الموحد ١٩٩٦، الكويت، ص٠٧٤٠٦٢

ولكن تلويثه الكبير للبيئة وصعوبة التعامل معه، استخراجاً ونقلاً واستعمالاً، وتحول التكنولوجيا الفحمية السابقة إلى تكنولوجيا بترولية قلل من استعماله أخيراً، ورغم ذلك فإن انتاجه السنوي الذي بلغ ٤٤٥١ مليون طن، يجعله معرضاً للنفاذ خلال ٢٣٤ سنة منذ الآن، أي في عام ٢٢٣١م، إذا لم يتم اكتشاف احتياطيات جديدة مؤكدة منه . . .

ولا شك أن معاناة البشرية ستكون كبيرة جداً بعد نضوب البترول الذي يولد أكثر من ٩٠٪ من الطاقة المواصلاتية المعاصرة البرية والبحرية والجوية، بالإضافة إلى كونه مصدراً لمواد أولية تدخل في أكثر من ٣٠٠٠ نوع من المصنوعات، بالإضافة إلى كونه مصدراً أساسياً لدخول الدول التي تعتمد على تصديره ومنها دول (الأوابيك) العربية العشرة، وكذلك للشركات التي تعتمد على تسويقه وتصنيعه . . . الخ؟

بالإضافة إلى الخسارة التي تنجم عن إهمال أو تغير أو تحويل التكنولوجيا البترولية الحالية ومن ثم التعرض للتلوث البيئي الكبير الذي ستسببه العودة إلى الفحم الحجري الذي سيبقى بعد البترول.

- ولكن إذا كانت البيئة تصرخ حالياً من عصر التلويث البترولي، فلا شك أنها ستستغيث أكثر من التلويث الفحمي الحجري (إذا عاد الفحم الحجري ليحل محل البترول كمصدر طاقوي أساسي في القرن القادم) بالاضافة الى اقتضاء تأمين تقنية جديدة فحمية غير التقنية البترولية، القائمة حالياً.

٨- ولذلك أوجدت الثورة العلمية - التكنولوجية الطاقة النووية وأصبح عدد المفاعلات النووية ٤٣٢ مفاعلاً في عام ١٩٩٤(٢) للمساهمة في توليد الطاقة لإطالة عمر المصادر غير المتجددة منها، وأصبحت دول متطورة كثيرة تعتمد على المفاعلات النووية بنسبة كبيرة من توليد طاقتها

---

٢) التقرير الاقتصادي العربي الموحد، لعام ١٩٩٦ ص(٧٣)

الكهربائية وخاصة في الدول غير النفطية مثل فرنسا ٦٥٪ وبلجيكا ٦٠٪ تايوان ٥٩٪، السويد ٤٢٪، فنلندا ٣٨٪(٣).

٩- هذا وقد تنبهت الدول المتطورة إلى مرحلة ما بعد البترول، وبالتالي ما بعد التكنولوجيا البترولية وخاصة المواصلاتية منها، بالاعتماد على الطاقة الذرية البديلة لتوليد الكهرباء، فمثلاً أصبح في اليابان ٥١ مفاعل نووي ينتج ٥٣٪ من احتياجاتها من الطاقة الكهربائية وقد بلغت الخطوط الحديدية المكهربة في اليابان ٥٨٪ وفي بولونيا ٤٥٪، وفي الاتحاد السوفياتي (السابق) ٣٨,٤٪ وفي فرنسا ٢٨٪(٤)، هذا مع العلم أن مجموع أطول الخطوط الحديدة العربية لا يتجاوز ٣١٨١٢ كم والمكهرب منها لا يتجاوز ٤,٩٪(٥) أي أقل مما في فرنسا لوحدها طولاً وكهربة (رغم أن مساحة فرنسا ٥٤٣٩٦٥ كم٢ وهي أصغر بـ ٢٥,٧ مرة من مساحة الوطن العربي البالغة ١٤٠٠٠٠٠٠ كم٢ وأن سكان فرنسا البالغين ٥٨,٠٢٧٠٠٠ مليون نسمة(٦) هم أصغر بـ ٤,٣ مرات من سكان الوطن العربي البالغين ٢٥٢,٨ مليون نسمة(٧). ورغم ذلك فإن فرنسا تستعد لما بعد البترول، إذ بلغت خطوطها الحديدة ٤٦٢٥٥ كم، وهي أطول بـ ١٤٤٤٣ كم من الخطوط الحديدة العربية البالغة ٣١٨١٢ كم لكل الوطن العربي.

١٠- ولكن مصادر الطاقة النووية هي معرضة أيضاً للنفاذ، بالإضافة إلى تلوثها الخطير للبيئة، و الاحتجاجات الجماهيرية العريضة، ووسائل الإعلام الكثيرة ضدها بسبب خطرها على البيئة، باشعاعاتها ومخلفاتها

٣) النشرة الشهرية لـ (الأوابيك)، كانون الأول / ديسمبر/ ١٩٨٦ ص (٢٤-٣٨)

٤) الاحصائيات الدولية للخطوط الحديدة ١٩٩١ ص(٢٥-٣٠)

٥) الحصاءات الدولية لعام ١٩٨٨.

٦) كل العالم، مينسك للاداب ١٩٩٦ ص(١٤٨-١٥٣) بالروسية-

٧) التقرير الاقتصادي العربي. الموحد ١٩٩٦، الكويت ص(د)

الخطيرة الحاضرة والمستقبلية والخوف منها، وخاصة بعد كارثة (تشيرنوبل عام ١٩٨٦ في أوكرانيا - الاتحاد السوفياتي) مما جعل البشرية تفكر بالعودة إلى مصادر الطاقة البدائية واستخدام طاقاتها الكامنة في توليد الطاقة الطبيعية النظيفة والمتجددة، وبشكل مستمر وغير قابل للنضوب مثل، الطاقة الشمسية، وحركة الرياح، وحرارة باطن الأرض، وحركة الأمواج، والمد والجزر، وحرارة البراكين، والطاقة الحيوية . . . الخ والحلم باستغلال الطاقة الكهربائية من البرق والصواعق . . . الخ . رغم ما يقتضيه كل ذلك من توظيفات استثمارية وعلمية وتقنية هائلة ليست في مقدور الكثير من البلدان النامية .

١١- هذا وتتكرر الكثير من المعطيات الخطيرة جداً حول أهمية الطاقة البترولية ضمناً في المواصلات البترولية في الوطن العربي منها[٨].

آ- قدر عدد المركبات في الوطن العربي بحوالي ٨,٢ مليون مركبة عام ١٩٨٤ (ولا شك أنها تتجاوز حالياً ١٠ ملايين مركبة).

ب- تقدر نسبة الاحتياطي العربي البترولي بحوالي ٦٠٪ من الاحتياطي البترولي العالمي، ولكنها تنخفض الى ٩٪ من احتياطي مصادر الطاقة مجتمعة من نفط وغاز طبيعي وفحم حجري وطاقة كهرمائية وطاقة نووية . . . الخ .

جـ- ولكن يبقى النفط يمثل ٦٠٪ من استهلاك الطاقة في الوطن العربي .

د- تراجعت حصة النفط العربي في السوق العالمية من ٤٢٪ عام ١٩٧٩ الى ٢٣٪ عام ١٩٨٥ .

٨) التربية السكانية في الوطن العربي، الصادر عن مكتب اليونسكو الاقليمي للتربية في الدول العربية، عمان - الأردن - ط١ ١٩٩٠ - ص (٥٣ - ٦١).

هـ- تنتج الدول العربية من البترول ٣٥٪ فقط من قدرتها الانتاجية حتى لا يتردى السوق النفطي العالمي أكثر .

و- ارتفع المعدل السنوي المتوسط لاستهلاك الطاقة في الوطن العربي ٧,١٪ سنوياً خلال الفترة ١٩٦٠ - ١٩٨٥ و١١٪ سنوياً في الثمانينيات .

ز- بلغ الاستهلاك العربي للطاقة ٢٪ من مجمل الاستهلاك العالمي في عام ١٩٨٣ (رغم أن نسبة العرب السكانية ٤٪ من سكان العالم)

ح- مازالت الطاقة الشمسية والطاقة النووية غير مستغلتين في الوطن العربي .

ط- لاتتجاوز حصة استهلاك الفحم الحجري ١٪ من الطاقة العربية المستهلكة .

ي- وقد بلغت حصة النفط والغاز ٩٥,٧٪ من استهلاك الطاقة العربية عام ١٩٨٣ .

والسؤال : ماهو المصير الطاقوي العربي بعد نضوب البترول والغاز العربيين في القرن الـ (٢١) في الألفية الثالثة؟

١٢- ولا شك أن العرب مدعوون وقبل غيرهم الى التفكير الجدي ومنذ الآن بتأمين البدائل عن البترول العربي المتناقص ليس سنة بعد أخرى، وإنما ثانية بعد ثانية .

أي أن الاحتياطي البترولي العربي المقدر بـ ٦٤٥,٣ مليار برميل، أي ٦٢٪ من الاحتياطي العالمي المؤكد يكفي الاستهلاك العالمي من البترول (المقدر بـ ٢٥,٥٥ مليار برميل بترول سنوياً، أي ٧٠ مليون برميل يومياً[٩]) فقط لمدة ٢٥,٢ سنة، في حين يكفي الاحتياطي العالمي المؤكد المقدر بـ ١٠٤٠,٨ مليار برميل (بما فيه الاحتياطي العربي)، لتأمين الاستهلاك العالمي بمعدله الحالي لمدة ٤٠,٧ سنة فقط .

٩) التقرير الاقتصادي العربي الموحد ١٩٩٦، الكويت ص: ٦٢- ٧٤.

والمثل العربي القديم يقول: «كل شيء ماهو من نبع بيخلص».

وان قانون الاحتمالات، يبقى ساري المفعول (في الحياة) (في كل زمان ومكان):

آ- فلو فرضنا أن احتياطيات بترولية عالمية أو عربية جديدة لن تكتشف بعد الآن.

ب- وأن نمو الاستهلاك البترولي السنوي قد استمر في التزايد بالنسب السابقة.

جـ- فلا شك والحالة هذه أن عمر البترول العالمي والعربي حتماً سيكون أقل من ٤٠ سنة أي سيتم في عهد أبنائنا وأحفادنا الحاليين، وربما في عهد كثيرين منا والحالة هذه.

د- والسؤال الكبير الذي يتبادر الى الذهن هو:

- ماهو مصير كل تلك المركبات التي تسيَّر حالياً بالبترول؟ الجواب حتما الى مقابر السيارات

- وكيف ستتأمن المواصلات العربية المستقبلية البرية والبحرية والجوية بدونها؟ وقد يقول بعض المهرجين بالعودة الى الجمل! ولكن أين الجمل؟ وأين أعداد الابل الكافية لتأمين المتطلبات العربية النوعية والمعاصرة؟ وأي مدن سوف تستوعب أعداد الابل المطلوبة؟ الخ

- وكيف ستتأمن المواد الأولية المستقبلية البديلة عن البترولية وبالتالي الطاقة اللازمة للصناعة العربية؟

- وكيف ستتحقق التدفئة المستقبلية شتاءً، والتكييف المستقبلي صيفاً.

- وكيف سيتأمن الدخل العربي البديل عن الدخل البترولي الحالي الذي يقدر بحوالي ٩٠٪ لدى بعض الدول العربية نشتري به المواد الغذائية من الخارج؟.

١٣ - لذلك ينبغي دق أجراس خطر المستقبل الطاقوية منذ الآن وإيجاد البديل الطاقوي والمادي والاقتصادي المعوض عن البترول منذ الآن، وتقليل ثقله النوعي في الاقتصاديات والحياة العربية المعاصرة، وبالتدريج، ليس فقط كمصدر شبه وحيد للطاقة المستخدمة في البلدان العربية وخاصة المواصلاتية منها، وإنما كمصدر للدخل، وكمصدر للمواد الأولية التي يعتمد عليها في التشغيل والتصنيع والحياة العربية، وخاصة ببدائل الطاقة المواصلاتية البترولية الحالية . . . الخ، وضرورة البدء منذ الآن بمد الخطوط الحديدية الاستراتيجية الحديثة المزدوجة والمكهربة للتعويض عن التكنولوجيا البترولية بعد إنتهاء البترول العربي، كما يجري في الدول المتطورة.

١٤ - ونظراً لاعتراض الصهيونية العالمية ومن ورائها ضد امتلاك العرب للمفاعلات النووية حتى للأغراض المدنية، لذلك كان لابد للعرب من تطوير المصادر الطاقوية الطبيعية المتجددة الكثيرة في الوطن العربي والتي من أهمها:

الطاقة الشمسية النظيفة والتي يمكنها المساهمة بنسبة كبيرة في توليد الطاقة المستهلكة، وبالتالي في توفير قسم كبير من مستهلكات البترول لإطالة عمره لأطول فترة ممكنة، لتصديره والحصول بثمنه كالعادة على الضروريات الحياتية وخاصة الغذائية منها قبل أن ينتهي وبالتالي ينتهي به الحلم البترولي العربي الذهبي، كما انتهت أحلام العصور العربية الذهبية السابقة (الأموية - العباسية - الأندلسية)، وبالتالي حلم الطفرة العربية البترودولارية في السبعينات من هذا القرن وحلم الاكتناز الذهبي العقيم منحدر القيمة إلى أقل من ٣٠٠ دولار للأونسة الواحدة بعد أن اشتريت في الثمانينيات بأكثر من ٨٠٠ دولار . . . الخ.

١٥ - وإن ألف باء البداية منذ الآن التي يمكن لأي عربي البداية بها لتقليل الاعتماد على البترول، أن يبدأ بالتالي:

أ- تركيب سخان شمسي على سطح منزله ليغنيه عن الشوفاج شتاء، وليسخن له الماء ليلاً ونهاراً لأغلب أيام السنة في أكثر البلدان العربية التي تتمتع بـ ٩ أشهر مشمسة سنوياً.

ب- ومن ليس لديه إمكانية تركيب لوحة الخلايا الشمسية أعلاه، فلينقل خزانه المائي المعدني من داخل منزله، وليضعه على سطحه، وطلائه باللون الأسود الغامق كاملاً ليحصل على ماء ساخن ودافئ يمكن الاستحمام به مباشرة أغلب أشهر السنة.

جـ- كما أن تركيب مروحة هوائية حديثة واحدة لتوليد الطاقة الكهربائية على سطح أي منزل في أغلب المناطق العربية ذات الحركة الهوائية الجيدة (وخاصة الجبلية الساحلية في الوطن العربي) يمكن أن يؤمن الطاقة الكهربائية اللازمة للإنارة المنزلية على الأقل.

د- هذا بالاضافة الى تنشيط البحث العلمي الطاقوي والتقني وزيادة استعمال مصادر الطاقة المتجددة الأخرى كالحيوية والحرارة الأرضية وحركة الأمواج والمد والجذر بالاضافة الى الطاقة النووية... الخ

١٦- ولا شك أنه إذا تعاونت الدول العربية معاً لإنتاج أجهزة الخلايا الشمسية والمراوح الهوائية أعلاه، وبشكل تكاملي علمي وتقني واقتصادي وتسويقي للإستفادة ما أمكن من القانون الاقتصادي «وفر العمل الكبير» سيمكن الأكثرية الجماهيرية العربية من اقتنائها والاستفادة منها وبأقل التكاليف.

١٧- هذا ولو وجد المخططون الاستراتيجيون العرب المهتمون بمستقبل أجيالهم العربية، لفكروا منذ الآن وبكثافة في كيفية مواجهة المستقبل العربي في القرن الحادي والعشرين، وفي الألفية الثالثة التي تدق الأبواب بقبضتين فولاذيتين وبعنف كبير.

ولأمنوا منذ الآن البديل الطاقوي، والمواصلات الكهربائية اللابترولية

والمواد الأولية اللابترولية وكذلك الدخل القومي اللابترولي، ولسعوا باتجاه الوحدة الاقتصادية العربية منذ الآن للعمل على تحقيق ما تقدم.

١٨ - ولسعوا منذ الآن على العمل على فرز مخترعين عرب علميين وتقنيين وفنيين وخاصة عسكريين لمواجهة الأعداء المتربصين بالأمة العربية وبثرواتها وبمكانها الجغرافي.. الخ.

١٩ - وبالتالي التصدي للأعداء الداخليين المتمثلين بالفقر والجهل والمرض، والتخلف، والتفرقة وذلك كما فرز الأغريق في اللحظة الحرجة - أرخميدس - للتصدي برأياه المقعرة وحرق سفن الأعداء في سواحل صقلية.

- وكما أفرزت بريطانيا المخترع واط، لصنع الرادار للتصدي للطائرات النازية في الحرب العالمية الثانية، ولصدها عن سماء بلاده.

- وكما أفرزت الأمة الايطالية غاريبالدي لتوحيد ايطاليا.

- وكذلك أفرزت الأمة الجرمانية بسمارك لتوحيد ألمانيا.

٢٠ - وأخشى جداً ويخشى كل الغيورين على هذه الأمة أن تبقى السماء العربية مفتوحة أمام طائرات الأعداء، وأن تبقى الأراضي العربية مطمع لكل ناهب، وأن يبقى الغرب يستنفذ سوائلنا البترولية الدموية حتى اللحظة الأخيرة، ليعطينا مقابلها حفنة من الدولارات، يلزمنا على الشراء بها أسلحة منسقة ومواد غذائية تقدر بعشرات المليارات من الدولارات سنوياً أو يصدر لنا عمالاً وخادمات من العرق الأصفر أو الأسمر، لتعويدنا على الكسل، وإفساد أجيالنا المستقبلية بالتربية المتدنية على أيديهن، بالاضافة الى ترويج التجارة الجنسية الموجهة من الأعداء بتصدير اللحم الأبيض من بلاد الشمال وخاصة من السلافيات من أوربا الشرقية وبشكل مخطط ونقل أكبر عدد من مريضات الآيدز الى الأجيال العربية الجديدة والمستقبلية وبالتالي قتل كل نخوة عربية فيها. هذا وإذا كان يصاب في عالم اليوم ستة عشر ألف

شخص يومياً بمرض الآيدز، فهلا عرفنا حصة العرب من هذا الرقم؟- وهل تكفي كل عوائد البترول الحالية والمستقبلية لمعالجة المصابين بهذا المرض والحاملين لفيروسه الـ ٩٠٪ من الذين لا يعرفون بأنهم مرضى حتى لآن؟

٢١- وبدون الأخذ بعين الاعتبار مبدأ (درهم وقاية خير من قنطار علاج).

- وبدون التوجه العربي التكتلي الاقتصادي الوحدوي منذ الآن.
- وبدون حرية وديموقراطية الرأي الاجتماعي.
- وبدون اعطاء حقوق الانسان الكاملة للمرأة العربية (كما تعطاها في الدول المتطورة) فأخشى كثيراً أن المعاناة العربية ستطول كثيراً، وبدون نهاية مرتقبة، وأن أخطار العقم الفكري / العلمي/ التقني/ العربي، حيث رغم الجراح التي أثخنتنا، عبر كل العصور التي عشناها، ونعيشها، ومنذ فترة طويلة، ومن الخليجين الى المحيطين ولكن الغريب العجيب أن أرخميدساً عربياً واحداً أو واطاً عربياً، أو أديسون، أو باستور، أو فليمنغ عربي واحد أو غاريبالداً عربياً، أو بسماركاً عربياً واحداً لما يظهر بعد.

والسؤال الكبير: ماهو السبب؟

والى متى انتظار الآخرين ليقدموا لنا منجزاتهم لحل مشاكلنا.

- وما هي الحلول؟
- أسئلة كثيرة ينبغي الاجابة عليها قبل بداية القرن القادم

* * *

الحب والموت في شعر المتنبي

بيـــان الصفـــدي

فوق رمال فلوات العراق، قريباً من بغداد، في مكان اسمه دير العاقول، سقط أبو الطيب المتنبي مضرَّجاً بدمه، ومعه ابنه الوحيد ورفقة سفره، وتحدثنا كتب الأدب أن دماءهم جميعاً ذهبت هدراً، وما أقسى ذلك! .. في بيئة لا يرخص الدم فيها إلا نادراً.

(*) بيان الصفدي: أديب وشاعر من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي. من دواوينه: «أوراق العاشق».

رحل شاعر قومي بحجم المتنبي، سليب شرذمة من الأعراب يقودها فاتك بن أبي جهل، ويا له من اسم جمع الفتك والجهالة معاً!!.

من منا يجهل شاعر العرب الأول؟ ومن منا لم يمرَّ ولو سريعاً بشعر الفروسية والحكمة وهو جُلُّ شعره؟ ومن منا لم يقرأ فخره بنفسه ومدحه وهجاءه؟

لكن بقي تياران يهدران في شعره لم تسلَّط الأضواء عليهما إلا بصورة عابرة، حيث يتموَّج تيار التمرد اللغوي والأسلوبي عبر شعره كله، وكأنه أراد أن ينقل ثورته الشاملة الى صميم التعامل مع أدوات تعبيره، لهذا يفاجئنا بين حين وآخر النسيجُ الخاصُّ الذي يدل على صاحبه بقوة.

أما التيار الآخر فهو يتعلق بشعر الحب والموت عنده. لعل معظم الدارسين أهملوا ذلك، ربما تحت وطأة الإحساس بأن المتنبي شاعر بطولة ورجولة، وليس شاعر حب وألم..

وما أقسى أن تنظر الى تجربة الشاعر على هذا النحو! ليس لأنها جزأت تجربته، بل لأنها أغفلت تياراً يحتاج الى درس معمَّق يكشف جوانبه، وما فيه من إبداع وتجديد. وقبل أن أمضي بعيداً في كلامي، أحب أن أشير إلى أن شعر الحب عند المتنبي -وربما فاجأ هذا الكثيرين- أعمق شعر حب عرفناه، وما الشهرة التي أخذها أمثال عمر بن أبي ربيعة والعباس بن الأحنف إلامظهراً من مظاهر الأحكام السريعة التي تنظر الى نتاج الشاعر نظرة كمية..

وقد فاجأني منذ سنوات عديدة عندما عكفت على دراسة ديوان عمر بن أبي ربيعة أنه ديوان يخلو من الحب، لكنه طافح بالكلام عن اللقاءات ووصف المعشوقات وصفاً خارجياً باهتاً.

إنني لا أعدُّ شعر الحب إلا ذلك الذي ينبع من روح الإنسان محوِّلاً العلاقة مع الآخر الى معنى حياة، ومبرِّر وجود، وهو في هذا لا بد أن يمتزج بألم وجودي حول الزمن وبالتالي حول الموت.

وسأترك ما يقوله علماء النفس عن العلاقة الوطيدة بين الحب والموت، بل الجنس والموت، وهو في أكثره صحيح، لأقول إن ما يهمني هنا أن الشعر حينما يتناول العلاقة بين الرجل والمرأة إما لن يضعنا في مواجهة شاملة مع المصير البشري، أو يحولنا إلى نزلاء فندق سياحي يتبادل فيه العابرون كل شيء بشكل عابر.

من هذه الزاوية فقط يوجه نقد صحيح الى الكثير من شعرنا القديم، والى تجربة الشاعر الكبير نزار قباني في بداياتها خصوصاً. المرأة في الشعر العظيم لا تقف عند حدود القشرة الخارجية، إنها شريكة الإنسان في جعل الحياة ممكنة، وفي جعل الموت أقل وطأة، وفي جعل وحشة العيش أقلّ ضيقاً. هنا يُغَنّى الجسد، ويتصاعد، ويتسامى، فيكتبه الشاعر وكأنه يعزف للبحر والشجر والأرض والسماء لتجتمع لديه حتى في هذا الحلم، فلولا هذا الحلم لما استطاع الإنسان أن يتقبل وجوده.

لكن الإنسان يبقى خاضعاً لشروطه الاجتماعية التي تضع كل ذلك في الإطار المحدد، وإن كان الإنسان يسعى في الوقت نفسه الى الحرية التي لاتخضع للقواعد الخارجية.

المتنبي لأنه شاعر كبير -إذا لم أقل الأكبر- لا يتوقف تعبيره عن المرأة عند حدود الإعجاب، والتغني بالصورة الخارجية، بل تضعه المرأة على الدوام في مدار محرق من التأمل الفاجع والجميل معاً.

لقد وقفت طويلاً أتأمّل بيتين للمتنبي، كنت أشعر برعدة تنتابني وأنا أقرؤهما، حيث كان يلقى بي وعلى نحو مباشر أمام رحلة الوجود، ويجعلني أشعر بالوحدة والامتلاء بالاندماج بالجمال والرعب من الموت، لنستمع الى البيتين(١).

زوِّدينا من حسن وجهك ما دام ... فحسن الوجوه حال تحول
وصلينا نَصِلْك في هذه الدنيا ... فإن المُقام فيها قليل

ضاعت الحدود في هذين البيتين بين الحب والموت، المتعة والوحشة، الشباب والهرم، الإقامة والرحيل، الفرح والحزن. . .

إن الأشياء عابرة وراحلة، والتغير والتلاشي قانون الوجود، فلم يبق لدى الشاعر إلا هذا النداء الحزين الذي يريد فيه أن يمسك بلحظات فرح هاربة.

إن مثل هذا الكلام لا يعني من يفهمون الحياة أنها اليومي المبذول فقط، بل يهمّ الإنسان عندما يؤرّقه سؤال معنى الوجود، ومعنى الحياة والموت.

هذا الامتزاج شبه الدائم بين لذة الحب وحرقة الموت عند المتنبي أعطى لشعره عمقاً لم يعرفه شعرنا العربي إلا نادراً ولدى شاعرين قديمين على نحو أخص هما ذو الرمة والشريف الرضي.

إن لهذا الاتجاه بذرةً دائمة في شعرنا القديم، وإن كانت قد ابتذلت بالجمود والتقليد، وأعني الطلليات، حيث يبدأ الشاعر بالوقوف على الأطلال، ويتحوّل الطلل بما فيه من بقايا آثار الراحلين الى بؤرة تشع منها مشاعر هي خليط من الحزن والفرح. . من الحياة والموت ممتزجين.

والفنان الكبير لا يكتفي بالسطحي والعابر من أي شيء، بل يتحوّل هذا السطحي والعابر الى كون زاخر بالدلالات.

وأقرب شعر الحب تناولاً وسهولة هو الشعر الذي يصف بحياد، أي يقف بك عند حدود رسم المشهد الخارجي، وهذا ندر عند المتنبي، ويتراوح بين وصف جميل لا مشاعر فيه كقوله[٢]:

ومَن كلما جرَّدتها من ثيابها	كساها ثياباً غير الشعر الوَحْفُ
وقابلني رُمّانتا غصن بانةٍ	يميل به بدر ويمسكه حِقْفُ

الى وصف جميل مشحون بالشعور والبراعة في التصوير، كقوله[٣]:

وخَصْرٌ تثبت الأبصار فيه	كأن عليه من حَدَقٍ نطاقا

لكن تجربة شعر الحب عنده نتاج مكابدة ومعاناة، وألم وسهر، وتغيُّر وسفر، وتذوُّق محموم للجمال، لذا ينضج شعره بكلمات تقطر بوجع الروح، ووحشة الفَقْد.

ولا ننس أن الشاعر كرر في شعره الفكرة التي عبَّر عنها بقوله(٤):

ومـا منزل اللذات عندي بمنزل إذا لـم أُبـجَّل عـنـده وأُكـــرَّمِ

ففي عشقه إباء الفارس، ومكابرة الشَّهم ونبله، مما يدل على عمق عاطفته، لذا قطَّر الشاعر حبَّه تقطيراً، ولم يبعثر عواطفه يميناً وشمالاً، بل قد يُفْلت أبياتاً مراوغة يخفي فيها حرقته عندما يقول(٥):

وللخـود مني سـاعـة ثم بيننا فـلاة الى غـيـر اللقـاء تُجـابُ

ومـا العـشق إلا غـرةٌ وطـمـاعـة يعـرِّض قلبٌ نفسـه فـيُـعـاب

وغيـر فـؤادي للغـواني رَمـيَّـةٌ وغـيـر بناني للزجـاج ركـاب

تركْنا لأطراف القنا كلَّ شـهـوة فـليس لنا إلا بهـنَّ لِعـــابُ

وفي مكان آخر(٦):

وترى الفـتـوة والمروَّة والأبوَّة فيَّ كلُّ مليـحـة ضَــرَّاتهـا

هنَّ الثـلاث المانعــاتي لذتي في خلوتي لا الخوف من تبعاتها

وليس مفاجئاً للدارس أن يعكس الشاعر نظرة دونية للأنثى، هي بنت ظروفها التاريخية، فالمرأة كانت على الدوام رمز خداع وإثم وخيانة وغدر، هكذا عوملت على الغالب الأعم، وظل الرجل تحت وطأة هذا الاحساس الجمعي، وإن ظلت المرأة «نصفه الآخر» أو شوقه الأبدي وراحته وعذابه الجميل. هذه الثنائية العجيبة نتاج الظروف التي همَّشت المرأة، ونحتَّها الى مرتبة أدنى في التراتب الجنسي والحقوقي كما عكستها الأيديولوجيات السابقة بكاملها.

والى اليوم وعلى الرغم من كل التطور والتظاهر به ما زلنا نلحظ أن المرأة موصومة بتلك الصفات، ومحرومة من التساوي الحقيقي بالرجل.

المفارقة الطريفة عند المتنبي -كما هي عند كل رجل- أن المرأة شيطان وملاك في الآن نفسه، المعشوقة التي يتمرَّغ الرجل عند قدميها، والملعونة التي تستحق الرجم.. منبع الفرح والأمل وبؤرة الشر والخطيئة والدنس..

استمعوا الى المتنبي[٧]:

إذا غدرت حسناء وفَّت بعهدها فمن عهدها أن لا يدوم لها عهدُ
وإن عشقت كانت أشدَّ صبابة وإن فَرِكَتْ فاذهب فما فركها قصْدُ
وإن حقدت لم يبق في قلبها رضى وإن رضيَت لم يبق في قلبها حقد
كذلك أخلاق النساء وربما يضلُّ بها الهادي ويخفي بها الرشد

لقد ظلت الثقافة الذكورية حائرة أمام الصدّ والإغواء، التدلُّه والنفور من المرأة.

ويكفينا أن الشاعر يقرّ الضلال والتيه الذي يغلّف محاولة فهم المرأة.

وببساطة إن تعقيد وضع المرأة هو نتيجة طبيعية لوضعها في المجتمع، ولو استطعنا تلافي هذا الاختلال لما بقي من الأسرار التي تحيط المرأة إلا الأسرار التي تحيط بالانسان عموماً في حياته وموته، وعندها تتكشّف الأسطورة الخرقاء التي غلّفت المرأة كبؤرة مكائد ودسائس وغدر.

المتنبي في هذا الجانب لم يُفلت من النظرة الاجتماعية نحو المرأة -كما سيفعل فيما بعد المعري وهو أكثر إنسانية منه- ولكنه أكد المعاني المتداولة.

عندما رثى الشاعر أخت سيف الدولة، ووجد نفسه مضطراً الى امتداح المرأة، وهو أمر نادر في الشعر العربي، لم يسعه إلا أن يقول مثل هذا الكلام كنوع من التبرير[٨]:

وإن تكن خُلِقتْ أنثى لقد خُلقتْ كريمة غير أنثى العقل والحسبِ

والموقف ذاته يتكرر مع موت أم سيف الدولة عندما رثاها الشاعر، وقال في رثائه(٩):

ولو كان النساء كمن فقدنا لَفُضِّلَت النساء على الرجالِ
وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلالِ

هذا التوسل المصطنع ربما يعمق إحساسنا أكثر بالنظرة الدونية للأنثى التي تتردَّد في ثنايا شعره(١٠):

فعارضه كلام كان منه بمنزلة النساء من البعول

وعن الدنيا يقول(١١):
شِيَم الغانيات فيها فلا أدري لذا أنَّث اسمها الناسُ أم لا
وقال(١٢):
ومن خَبَرَ الغواني فالغواني ضياء في بواطنه ظلام

وفي شطر من بيت يقول(١٣):
إن المِلاح خوادع قُتَّلُ

في هذا وأشباهه يكون المتنبي رجلاً ينظر من موقعه الى المرأة، وتضغط عليه نظرة مجتمع بكامله، ولكنه عندما يرخي لنفسه العنان، ويستمع الى نبضات قلبه، وتتوهَّج روحه بالمشاعر، وتشتعل عواطفه بالحب سينسى كل ما سبق، وستغدو المرأة شاطئ أحلام، ومحرِّس أفراح، ونبعاً في صحراء العمر، وجنوناً وعذاباً جميلين يسحقان أشباح الموت واللا معنى في حياة سريعة وعابرة راحلة.

ولن يكتفي عندها بالتعبير عن حب مشبوب، بل سيتلذذ بعذاب الحب، وسيجد فيه لذة كبرى تصل الى شيء من مازوشية يعرفها كل عاشق، يقول المتنبي(١٤):

زيدي أذى مهجتي أزدك هوى   فأجهل الناس عاشق حاقدْ

ويقول[١٥]:

تذلَّل لها واخضع على القرب والنوى   فما عاشق من لا يذلُّ ويخضعُ

هنا يكون المتنبي مع المرأة المخلّصة، المرأة التي تكسر رتابة الأيام، وتحوّل إيقاع الزمن، فلن يستطيع عندها أن يغلّف مشاعره بالموعظة والأفكار الجاهزة، بل يصرخ في إحدى قصائده[١٦]:

لا تلمني فإنني أعشقُ العشّاق فيها يا أعذلَ العذّالِ

وفي شطر من بيت يقول[١٧]:

ولا رأي في الحب للعاقلِ

بل إن المتنبي الذي أشاد كثيراً بالفروسية، وذكر مراراً ازوراره عن النساء في سبيل المجد يقول[١٨]:

لا تعذل المشتاق في أشواقه   حتى يكون حشاك في أحشائه
إن القتيل مضرَّجاً بدموعه   مثلُ القتيل مضرَّجاً بدمائهِ

وهذا الفارس الذي يفخر بالسلامة في الحرب، يعترف أنه مصاب لامحالة في الحب[١٩]:

تفرَّد بالأحكام في أهله الهوى   فأنت جميل الخُلْف مُسْتَحْسَن الكذب
وإني لممنوع المقاتل في الوغى   وإن كنت مبذولَ المقاتل في الحَبِّ

إذاً تكون العودة هنا الى القلب، والاستماع الى نبضه وشكواه. لنمرَّ مرّاً سريعاً بوجهة نظر المتنبي في العشق[٢٠]:

ففي فؤاد المحبِّ نار جوى   أحرُّ نار الجحيم أبردُها
يا عاذل العاشقين دَعْ فئة   أضلّها الله كيف تُرشدها

ويقول(٢١):

وعذلت أهل العشق حتى ذقته ... فعجبت كيف يموت من لا يعشقُ
وعـذرتهم وعـرفت ذنبي أنني ... عيَّرتهم فلقيت فيه ما لقُوا

واضح أن الحب قدر، ومخاطره وجودية كبيرة، لا يملك لها الإنسان دفعاً، ولا يستطيع منها فكاكاً، وهذه التجربة التي تشبه الموت هي سر الحياة، وعلينا أن ننتبه الى عجب المتنبي من الذين يموتون مع أنهم لايعشقون، إذاً الحب هو موت خاص، إنه جنوح إنساني للاندغام بالآخر بالتالي للاندغام بالطبيعة والعودة الى عتمتها الأولى.

الحب صانع المعجزات في روح الإنسان، إنه يفعل ذلك وهو يلذع الكبد ويصرع العقل وتتصاعد بسببه الآه والشكوى، يقول المتنبي(٢٢):

شـيب رأسي وذلّتي ونحـولي ... ودموعي على هواك شهـودي
أيّ يوم سـررتني بوصـال ... لم ترعني ثلاثة بالصـدود

وفي مكان آخر(٢٣):

قد كان يمنعني الحياء من البكا ... فاليوم يمنعه البكا أن يمنعا
حتى كأنّ لكل عظم رنّةً ... في جلده ولكل عِرقٍ مدمعا

وله أيضاً(٢٤):

وخيال جسم لم يُخلِّ له الهوى ... كما فيُنحله السَّقامُ ولا دما
وخُفوق قلب لو رأيتِ لهيبه ... يا جنّتي لظننتِ فيه جهنما

ولنستمع الى قوله(٢٥):

لك يا منازل في القلوب منازل ... أقفرت أنت وهنَّ منك أواهل
وأنا الذي اجتلب المنيةَ طرْفُه ... فمن المطالَب والقتيل القاتل

لنتساءل: ما المؤسي في تجربة الحب؟ وأين الفاجع في موضع الحديث عن المتعة؟ وكيف يمتزج الفرح بالألم؟

يخطئ من يعتقد أن شكوى المحبين العميقة خاصة بالعرب، أو بظرف خاص بمرحلة تاريخية.

وهنا لا أتحدث عن شعر سطحي همه الوصف السريع لحال اللقاء والافتراق، بل أعني كل تجربة حب حقيقي عميق، لأنها تحوي جانباً مأساوياً، لا يستطيع الإنسان أن يتجاوزه مهما فعل.

في لحظة اعتراف نوعية يسجل المتنبي شهادة فنان فذٍّ في ذلك القلق الذي يهدد الاطمئنان على الدوام(٢٦):

كأن الحزن مشغوف بقلبي فساعةَ هجرها يجد الوصالا
كذا الدنيا على من كان قبلي صروف لم يُدمْن عليه حالا
أشدُّ الغمِّ عندي في سرور تيقَّن عنه صاحبه انتقالا
على قلق كأن الريح تحتي أوجِّهها جنوباً أو شمالا

ما أدق اكتشاف الشاعر لمعنى الخوف والحزن الذي يعتري الفنان والإنسان عموماً في لحظة السرور لمعرفته الأكيدة أنها سترحل!

لهذا أطلق المتنبي شكواه الأبدية التي قال عنها محمود درويش بأنها تعادل نصف الشعر العربي، وعنى قوله:

على قلق كأن الريح تحتي أوجِّهها جنوباً أو شمالاً

التجارب الفنية الكبرى هي تجارب قلق لا تجارب يقين، فاليقين دائماً ظل مقتلةً للفن، بل وللإنسان في حقه أن يرتجف ويتردَّد، ويكتشف وجوداً ظل على الدوام يفتح أمامه مجهولاً وراء آخر.

إن للزمن عند المتنبي إيقاع الموت، إنه الخطوات التي نتجه بها الى

حافة النهاية، وهذ إحساسنا المبني على مصير البشر عبر التاريخ، أما الزمن الحقيقي فيبقى زهيباً ثابتاً لا يطاله موت.

ولذلك فأول النواقيس التي تقرع وجود الشاعر هو الشيب، خاصة أنه غزا رأس المتنبي باكراً، لهذا فقد أكثر المتنبي من آليات الدفاع عن نفسه في هذا الجانب، امتدح المشيب، وأكد أنه يخفي تحته عزماً وحكمة، ولكن كلاماً كهذا يشبه حديثه عن المرأة، عندما يصوّر أنها لا تنال من اهتمامه إلا ما هو عابر، وأنه لا يسعى إلا في عظائم الأمور.

عندما ينطلق الشاعر، ويُفرد جناحيْ القصيدة، سنرى دموعه ولوعته وهو يتناول إحساسه بتوالي الأيام، بل أكثر من هذا، يخبرنا المتنبي أنه كان يبكي الشباب قبل انقضائه، وخوف انقضائه(٢٧):

ولقد بكيت على الشباب ولِمَّتي ... مسودّة ولماء وجهي رونقُ

وحتى الزمن فقد شاب عند الشاعر، أما شبابه فقد ولّى، وهذا إحساس طالما راود الشاعر(٢٨):

أتى الزمانَ بنوه في شبيبته ... فسرّهم وأتيناه على الهرم

والشباب والمشيب طريق واحد، بدايته تؤدي الى نهايته(٢٩):

مُشِبٌّ الذي يبكي الشبابَ مشيبه ... فكيف توقّيه وبانيه هادمه

ولنستمع الى مشهد شعري غني يصوّر رهبة هذه المواجهة الخاسرة مع الزمن(٣٠):

والموت آتٍ والنفوس نفائس ... والمستغرّ بما لديه الأحمقُ
والمرء يأمل والحياة شهية ... والشيب أوقر والشبيبة أنزقُ
ولقد بكيت على الشباب ولِمَّتي ... مسودّة ولماء وجهي رونقُ
حَذَراً عليه قبل يوم فراقه ... حتى لكدتُ بماء جفني أشرَقُ

والشباب بهجة لا حياة حقيقية من غيرها، فالبكاء عليه هو بكاء على زهو العمر الذي لا يطيب شيء إلا اتخذه الركيزة، والحب مع ما فيه من قيم ووفاء لا يتوهَّج إلا بالشباب، والحياة على الدوام يزينها الشباب وتهدمها الشيخوخة أو تنهدم بها، يقول المتنبي(٣١):

ولذيذ الحياة أنفس في النفس وأشهى من أن يُمَلَّ وأحلى
وإذا الشيخ قال أفٍّ فما ملَّ حياةً وإنما الضَّعف ملا
آلة العيش صحة وشباب فإذا ولَّيا عن المرء ولَّى
أبداً تستردُّ ما تهب الدنيا فياليت جُودَها كان بخلا
وهي معشوقة على الغدر لا تحفظ عهداً ولا تتممُّ وصلا
كل دمع يسيل منها عليها وبفكِّ اليدين عنها تُخَلَّى
شيم الغانيات فيها فلا أدري لذا أنَّث اسمها الناس أم لا

لاحظنا هنا ذلك المزج البارع بين الشباب والموت والحب والمرأة والحياة.

لكن المتنبي في لحظة صدق حميمة لا يملك إلا أن يتمنى لو أنه تخلّى عن كل ما وهبته الحياة من تجربة ورصانة وعقل ماقبل الشباب الذي ذهب مع ما فيه من طيش وفَطارة ونزق(٣٢):

ليت الحوادث باعتني الذي أخذت مني بحلمي الذي أعطت وتجريبي

وتعود المرأة دائماً رمزاً للشباب والحياة، المرأة التي تستطيع أن تعيد الشيخ الى شبابه كما قال الشاعر ذات مرة.

لكن الزمن والموت بالمرصاد حتى للمرأة التي تمتلك هذه القدرة السحرية في بثِّ الجمال والسحر والحياة أنَّى حلت، ألم يَقُلْ الشاعر لها لاتؤخري الوصال فإن المقام فوق هذه الأرض قليل؟

وفي مكان آخر يصل به الأمر الى ان الانسان ابن الفناء، الفناء الذي يحول الجمال الى جيفة، لو تأمل ذلك بعمق لما عاد العاشق مفتوناً(٣٣):

لا بدَّ للإنسان من ضَجْعة — لا تقلب المُضْجَعَ عن جنبه
ينسى بها ما كان عُجْبه — وما أذاق الموتَ من كربه
نحن بنو الموتى فما بالُنا — نعاف ما لا بُدَّ من شربه
تبخل أيدينا بأرواحنا — على زمانٍ هنَّ من كسبه
فهذه الأرواح من جوّه — وهذه الأجسام من تربه
لو فكَّر العاشق في مُنتهى — حسن الذي يسبيه لم يسبه

والمتنبي أمام معضلة الموت على قلق دائم، فيظهر مصالحة معه كما لاحظنا قبل قليل، فلا يمل من محاولة النظر الهادئ في عيني هذا الضاري الذي لا تفيد معه وسيلة ولا توسُّل(٣٤):

وقد فارق الناسُ الأحبة قبلنا — وأعيا دواء الموت كلَّ طبيب
سُبقنا الى الدنيا فلو عاش أهلها — مُنِعْنا بها من جيئة وذهوب
تملَّكها الآتي تملُّك سالب — وفارقها الماضي فراق سليب
ولا فضل فيها للشجاعة والندى — وصبر الفتى لولا لقاءُ شَعوب
وأوفى حياة الغابرين لصاحب — حياة امرئ خانته بعد مشيب

واية محاولة للقبض الدائم على الزمن هي محض وهم(٣٥):

إذا ما لبستَ الدهرَ مستمتعاً به — تخرَّقتَ والملبوسُ لم يتخرَّق

فالإحساس بعبث الدنيا، وآنية مسرَّاتها، ودوام خيانتها لآمالنا، إحساس حادّ لدى الشاعر(٣٦):

نُعِدُّ المشرفية والعوالي — وتقتلنا المنون بلا قتال
نرتبط السوابق مُقْرَبات — وما يُنْجين من خَبَب الليالي
ومن لم يعشق الدنيا قديماً — ولكن لا سبيل الى الوصال
نصيبك في حياتك من حبيب — نصيبك في منامك من خيال

إن خبب الليالي الذي يتحدث عنه المتنبي لا يمكن أن يترك المسرات صافية، إن تأمل النهاية سيوقظ في الإنسان شعوراً مأساوياً بالزوال، فيندفع للحب العنيف حتى يزيد من إحساسه بوجوده أولاً، حتى يشعر بأنه يقاوم الموت ولو عبثاً أو الى حين حيث رحى الموت تطحن البشر بلا هوادة[٣٧]:

يدفّن بعضنا بعضاً ويمشي ... أواخرُنا على هام الأوالي

وكم عين مُقَبَّلَةِ النواحي ... كحيلٍ بالجنادل والرمال

إنها دار خيانة، تمزق كل شيء، وتعبث بكل شيء، ولا تعبأ بعاطفة أو جمال أو استغاثة[٣٨]:

فذي الدار أخون من مومس ... وأخدع من كِفَّةِ الحابلِ

ويقول[٣٩]:

إذا ما تأملتَ الزمانَ وصرفَه ... تيقّنتَ أنّ الموت ضرب من القتلِ

هل يجوز لنا أن نرى في مواجهة الموت عند المتنبي محركاً أساساً لشعره كله؟ إنني أميل الى ذلك، فالفاجع -وهو ركيزة الفن الأساسية- يختفي وراء التعامل مع أشكال الحياة وما فيها من قيم.

لكن يبقى ذلك التمازج العجيب بين الاندغام بفرح الحب والحسرة المحترمة التي ترافق ذلك، وبهذا كان المتنبي على الدوام يضعنا على الخيط المشدود بين الحب والموت[٤٠]:

ليالّي بعد الظاعنين شكولُ ... طوال وليل العاشقين طويلُ

يُبِنَّ لي البدرَ الذي لا أريده ... ويخفين بدراً ما إليه سبيلُ

وما عشت من بعد الأحبة سلوةً ... ولكنني للنائبات حمولُ

وإن رحيلاً واحداً حالَ بيننا ... وفي الموت من بعد الرحيل رحيلُ

ويختصر الشاعر نظرته العامة وتجربته مع الحب والزمن والموت بمقطع شعري فيه قدر كبير من عبثية رصينة صنعتها تجربة غنية في الزمن، وتأمل عميق في أحوال البشر، وألم صارخ من رحلة العمر القصيرة ومفاجآت هذه الرحلة وتقلّباتها، يقول المتنبي(٤١):

إنْعَمْ ولَذَّ فللأمــــور أواخـــرٌ	أبداً إذا كــــــانت لهـنّ أوائلُ
مـا دمت من أرَبِ الحسـان فإنما	روْقُ الشـبـاب عليك ظلٌّ زائلُ
للـهـــو آونةٌ تمرُّ كـــأنهــــا	قُـبَل يُزَوّدها حـبيب راحلُ
جمح الزمان فـمـا لذيذ خـالص	مما يشـوب ولا سـرور كـاملُ

أودّ في الختام أن أؤكد أن وراء هذا الشعر الزاخر بالشفافية والعمق والحزن والتأمل شاعرية كبرى لا تستطيع أن تلامس الحياة ملامسة خفيفة، بل هي تنعجن بأسئلتها الكبرى، لذا ليس غريباً أن نطالع هذا التوتّر الذي يعصف بروح المتنبي، ومن الظلم أن نفسر ان المرأة أشقت الشاعر لانها كانت عصيّة على الشاعر(٤٢)، «وان أبا الطيب المتشائم يريد مع ذلك معانقة هذه الدنيا قبل مفارقتها، فهو المحروم الذي يطالب بنصيبه من المتع واللذات التي توفّرها له ولادته، وهو الضعيف الذي يريد أن يسيطر بدوره على الذين سيطروا عليه(٤٣)»

كما يقول المستشرق الفرنسي بلاشير في كتابه المعروف عن المتنبي.

إن المسألة لا تتعلق بوضع شخصي، بل بالتوتر والعمق المرافقين لكل شعر عظيم، لان الشاعر استطاع في حياته أن يتجاوز الضرورات التي حكمت الآخرين، فحصل على المتع بمعناها المألوف، ولكنه بالتأكيد كان يطارد أحلاماً كبيرة كأي فنان كبير، وصدق المتنبي عندما قال(٤٤):

يقولون لي: ما أنت؟ في كل بلدةٍ وما تبتغي؟ ما أبتغي جَلّ أن يُسمى

الهوامش

١- ديوان المتنبي. البرقوقي، دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٧٩. ص٣/٢٦٨

٢- سا، ٣/٢٧

٣- سا، ٣/٤١

٤- سا، ٤/٢٦٣

٥- سا، ١/٣١٧

٦- سا، ١/٤٩

٧- سا، ٢/١٠٤

٨- سا، ١/٢٢٠

٩- سا، ٣/١٤٩

١٠- سا، ٣/٢١٥

١١- سا، ٣/٢٥١

١٢- سا، ٤/١٩٣

١٣- سا، ٤/١٨

١٤- سا، ٢/١٧٥

١٥- سا، ٢/٣٤٦

١٦- سا، ٣/٣١٠

١٧- سا، ٣/١٥٢

١٨- سا، ١/١٣٢

١٩- سا، ١/١٧٣

٢٠- سا، ٢/٢٠

٢١- سا، ٣/٧٣

٢٢- سا، ٢/٣٨٧

٢٣- سا، ٣/٣

٢٤- سا، ٤/١٤٤
٢٥- سا، ٣/٣٧٠
٢٦- سا، ٣/٣٤١
٢٧- سا، ٣/٧٦
٢٨- سا، ٤/٢٩٦
٢٩- سا، ٤/٥١
٣٠- سا، ٣/٧٦
٣١- سا، ٣/٢٥١
٣٢- سا، ١/٢٩٣
٣٣- سا، ١/٣٣٦
٣٤- سا، ١/١٧٥
٣٥- سا، ٣/٥١
٣٦- سا، ٣/١٤٠
٣٧- سا، ٣/١٥٠
٣٨- سا، ٣/٦٢
٣٩- سا، ٣/١٧٧
٤٠- سا، ٣/٢١٨
٤١- سا، ٣/٣٧٠
٤٢- أبو الطيب المتنبي، بلاشير، ترجمة د. ابراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥، ط٢، ص٧٢.
٤٣- سا، ص٨٢
٤٤- الديوان، ٤/٢٣٣

* * *

الهجرة الشامية الى أمريكا بعد مرور قرن: أدب.. صحافة... حياة... إطلالة من وراء الأفق البعيد

محمـد منصـور

بحلول السنوات الأخيرة من هذا القرن، يكون قد انقضى قرناً كاملاً على الهجرات الشامية الى الإمريكيتين أو «العالم الجديد» كما كان يدعى حينذاك.

(*) محمد منصور: قاص وناقد من سورية، يكتب النقد الفني والأدبي. من مجموعاته القصصية: «سيرة العشاق».

لم تكن هذه الهجرات مجرد نزوح عن وطن الفقر والمجاعة الخاضع لسيطرة الدولة العثمانية أو «الرجل المريض» الذي كان يعيش سنواته الأخيرة وحسب. . فقد حملت هذه الهجرات الكثير من المعاني والأهداف، مثلما حفلت بكثير من القصص المأساوية التي وقع ضحيتها بعض المهاجرين الذين استغلهم سماسرة البحار البعيدة ورموا بهم على شواطئ بقع مجهولة.

لكن الأثر الأهم الذي خلفته هذه الهجرات، والذي ترك بصمة لاتمحى في سجل الأدب العربي الحديث هي تلك المدرسة الأدبية الرائعة التي سميت بـ «الأدب المهجري» والتي لعبت دوراً هاماً في معركة التجديد التي شهدها الأدب العربي في مطلع هذا القرن، والتي نهض بها أدباء مهجريون كبار من أمثال: جبران خليل جبران، ميخائيل نعيمة، إيليا أبو ماضي وسواهم.

هنا عودة الى رحلة الاغتراب والحنين بعد مرور قرن من الزمان. . رحلة نقرأ فيها بعض المعاني ونستجلي ذلك الأثر!

أسباب الهجرة ودوافعها:

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين هجرة ضخمة من سوريا ولبنان وفلسطين الى البلاد الجديدة التي دعيت أميركا.

بدأت هذه الهجرة منذ مئة عام بأفراد قلائل وبلغت مداها عام ١٩١٣ إذ رحل حوالي عشرة آلاف مهاجر في سنة واحدة.

وكما يشير الباحث السوري فريد حجا في كتابه «العروبة في شعر المهجر» فإن أسباب هذه الهجرة كثيرة: فيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفيها دعايات كانت تنتشر عن البلاد الجديدة بأنها مهد للحرية ومنجم للذهب. ويرى فريد حجا أيضاً:

أهم هذه الاسباب في رأيي سببان: ضيق الحياة الاقتصادية بعد فتح قناة السويس وهبوط أسعار الحرير الطبيعي، ووعي كبير أشعر العرب

بطغيان الأتراك زمن السلطان عبد الحميد، وما تبعه من محاولات لتتريكهم قبيل الحرب العالمية الأولى[١].

وتتردد أصداء هذه الأسباب في شعر شعراء المهجر فيقول أبو ماضي:

لبنان لا تعــذل بنيك إذا هـم ... ركبوا الى العليـاء كل سفين

لم يهـجـروك مـلالةً لكنهم ... خلقـوا لصيـد اللؤلؤ المكنون

ويكتب شكر الله الجر:

إيه لبنان شـــهــد الله أنّا ... مـا هجرناك عن قلى وصلابة

إنما أصـبح المقـام بأرض الأر ... ز للحـــر ذلةً ومــعـــابه

ويعلن الشاعر القروي خيبة رجائه

بلاد خــسـفـهــا أمـسى ... على أبنائهـــا فــرضـــا

أجس يد الرجـــاء فـــلا ... أحس لقلبـــه نبـــضـــا

قصص وملاحم مأساوية!

المفكر والمؤرخ السوري الراحل د. شاكر مصطفى، كتب ذات مرة مقالة إشكالية حملت عنواناً استنكارياً: «هل هناك أدب مهجري حقاً» وقد أخذ في هذه المقالة على هذا الأدب الذي اعترف بروعة آثاره ورفعة نتاج أدبائه... أخذ عليه أنه «خسر التجربة الكبرى في اللقاء مع البيئات الجديدة، وفي وصف التجربة التي عاش، وفي التفاعل مع الآداب الأخرى» ولا نريد استباق الأمر للحديث عن هذه النقاط التي تستدعي بحثاً ومناقشة أوسع، لكننا نود أن نستكمل الحديث عن الأجواء الاجتماعية

والظروف والأحلام والأوهام التي سكنت أذهان أولئك المهاجرين، والتي يصفها د. شاكر مصطفى بالقول:

منذ نيّف ومائة سنة بدأت جماعات من المغتربين تتسلل على ظهور البواخر الى «أمالكا» كانت في خيالها أرض الذهب والنجاح السهل، وانتشر الخبر كالوباء في القرى الجبلية البخيلة ما بين فلسطين ولبنان وسوريا، المهاجرون الأولون حملوا بعض المسابح والأطواق والأيقونات الزائفة يبيعونها هناك باسم أنها آتية من الأراضي المقدسة، وركض أحد المهابيل في القرى الجبلية اللبنانية يصيح:

– آباؤكم! أولادكم! على البحور! على البحور.

وكانت الصيحات تتردد كأنها دعوة الى لملمة الذهب، صارت حلم الشباب والمغامرين بعضهم باع قطعة الأرض الموروثة عن جده، والآخر أساور أمه، وثالث رهن بيته وشجرات التين التي حوله، ورابع استغنى عن الكرم والمعصرة، وتدفقت الدريهمات الى صناديق وكلاء البواخر.. الى أين؟ إلى «أمالكا».. لم يكن أحد من هؤلاء المغامرين على الموج يعرف أين هي «أمالكا» هذه!! كل الذين يعلمونه أنها بعيدة جداً وراء البحور... بعضهم أنزله وكلاء البواخر في مرسيليا أو على سواحل جزر الأنتيل، وبعض في أراضي السرتون القاحلة بالبرازيل، وبعض في الأرجنتين، أو على شواطئ نيكارغوا أو فنزويلا أو كولومبيا، كل وحظه!

ولقد يتجمع جماعة منهم حول واحد يحمل رسالة كان تلقاها من قريب له في بعض المواضع فينزلون الشاطئ معه، ويسافرون في بر الله قاصدين ذلك المجهول الذي قد يفاجأ بهم، وقد يرحب في الغالب، وقد يهرب فالقاعدة في المهجر رب أسألك نفسي!!

مع نزول المهاجرين الى الباخرة التي تعوي على شواطئ الشام تبدأ في الواقع الملحمة، كما تبدأ السيمفونية بالمواء، ويبدأ الزحام والمماحكة وتصيد الأكل، فإذا نزلوا على البحر الآخر اشتد الضيق حتى قد يبلغ درجة

البكاء الأخرس، ولكن من العيب أن يبكي الرجل إلا في ظلمة الليل، أنهار من الدموع ذرفت لا تدري بها إلا المخدة الحجرية! ويضيع المهاجرون في البراري اللا نهائية، والمدن العمياء وراء الرغيف. . . والرغيف معلق بالسحاب[٢]!

ويتابع د. شاكر مصطفى رسم الصورة السوداء لملامح هذه الهجرة وأهوالها فيقول:

موجات الهجرة الأولى كانت تتصيدها ما بين أواخر القرن الماضي ومطالع هذا القرن شركات المطاط الأمريكية، تلمهم على البواخر النهرية جماعات وتوغل بهم في نهر الأمازون الهائل أياماً وأسابيع، الماء من حولهم وحولٌ حتى ينسد الأفق، وتتراءى الغابات أحياناً هنا وهناك، ولا شيء غير السماء الممطرة وخفق الدواليب المحركة للمركب النهري، أنصاف عراة يسافرون في ذلك المصهر الاستوائي، تفترس الملاريا حمرة خدودهم، والجوع المزمن يطحنهم طحناً، والويل لمن يشور، إن مصيره في معدة «البيروا» تلك الأسماك الصغيرة جداً التي تعرق الجثة في دقائق. وتزرعهم المراكب على الشواطئ مع بعض الزاد، بين أحدهم والآخر عدة كيلومترات، مهمتهم الإيغال في الغابة الظلماء مع الوحوش والهوام والحشرات يبادلون بالخرز والقماش مع الهنود سائل المطاط، حتى إذا عادت السفينة تلتقطهم وجدت بعضا قد أكله النمل المفترس، وبعضاً فتكت به الوحوش، وبعضاً اغتالته سهام الهنود!

وتمضي السفينة لا تأبه. . فمن هم؟ إنهم مجاهيل، أسماؤهم الأصلية عيسى النجار أو حسين اللحام أو علي الريماوي نُسيت، بدلها لهم منذ وصلوا أصحابهم فهم ليسوا سوى: خيسوس كاربنتيرو، وخاستنتو كارنيرو، وإلياس ريما، فمن يمكن أن يسأل عنهم في تلك المجاهل حتى من أقربائهم؟!

المحظوظون الذين يصلون المدن الكبيرة، يتشبثون بأرصفتها وهناك

ينفقون آخر فلس من أثمان مسابحهم وأيقوناتهم المجلوبة في الخمر أو القمار الرخيص. أو يأكلهم الذباب في انتظار من يدعوهم لعمل. . . ولا عمل إن صح إلا تصيّد الفراش. . . كل خمس بقرش، أو العمل في المحاجر بأنفاق الجبال العميقة. . . ويبدأ المغترب جولة المذلة على الأبواب من باب لباب، يطرد هنا، ويصفق وجهه المصراع هناك، ويطارده الصبية في الأزقة:

توركو! توركو!

وإلا طاردته، أوراقك؟ جـــوازك؟ سكنك؟ قـــبل أن ينالوا منه المعلوم[٣]!

صحافة المهجر!

وإذا كان د. شاكر مصطفى الذي قدم لنا هذه الشهادة الثمينة والنادرة عن الجانب الاجتماعي الأسود لبعض وقائع هذه الهجرة، قد أخذ على الأدب في المهجر أنه لم يسجل تلك الملاحم الإنسانية المأساوية. . . فإن الحديث عن الأدب المهجري له جوانب أخرى تستحق أن نقف عندها ذلك أن هذا الأدب استطاع أن يخوض معركة التجديد بكل أبعادها، وظل وثيق الصلة بما يجري في المشرق من تحولات سواء على الصعيد السياسي أو على الصعيد الثقافي.

أما النشاطات الأخرى التي مـارسهـا المهـاجرون الشـاميـون في الأمريكتين في تلك الفترة سواء على صعيد الصحافة أو الأندية والفرق الفنية فقد كانت تعبيراً عن التمسك بالشخصية القومية وبالهوية. . في مجتمع غريب ومختلف وهجين، فضلاً عن التأثير الذي امتد ليشمل المجالات نفسها في المشرق العربي. . . إذ كان للصحافة المهجرية حينذاك تأثيرها على بعض صحف مصر وسورية كما يوضح جرجي زيدان في كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية» الذي وضعه عام ١٩١٤ إذ يفرد حيزاً للحديث عن الصحافة المهجرية. . . يقول:

«لا يحسن بنا إقفال باب الكلام في الصحافة العربية قبل أن نختص

الصحافة العربية في أمريكا بكلمة. نعني السوريون الذين هاجروا من سوريا ولبنان في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن. فإن منهم في العالم الجديد نحو ٣٠٠ ألف نفس يشتغلون بالتجارة والصناعة والأدب، وقد حافظوا على لسانهم العربي وآدابهم العربية، وظهر منهم الكتاب والأدباء والشعراء والأطباء والمؤلفون والخطباء. وأنشؤوا لأنفسهم صحافة عربية خاصة بهم. وأول جريدة ظهرت لهم في المهجر «كوكب أمريكا» صدرت في نيويورك عام ١٨٩١ لنجيب عربيلي، وتعطلت بعد وفاة منشئها.

وانتشرت الصحافة العربية في نيويورك وغيرها من الولايات المتحدة، وفي المكسيك والبرازيل وكولومبيا والأرجنتين وغيرها. وقد تعطل بعضها ولا يزال البعض الآخر يظهر الى الآن... وربما زاد عدد ما لا يزال يظهر منها في المهجر على خمسين جريدة، بينها جرائد يومية كبرى تصدر في ثماني صفحات كبيرة وقد اكتسبت مميزات الصحافة الأمريكية من حيث طرق الإعلان وأساليب التركيب والتعبير وترتيب الأبواب والعناوين، وقلدتها في ذلك بعض صحف مصر وسوريا لهذا العهد. كذكرهم خلاصة المقالة في صدرها بصيغة المضارع فيقولون في عنوان المقالة عن واقعة حربية بين العثمانيين والبلغاريين مثلاً: «الجند العثماني يهجم. يصده البلغاريون بعنف، يقتل الجنرال فلان، يفشل الجند.. الخ» أما موضوعات تلك الصحف فأكثرها شرقي عربي وتبحث على الخصوص في أحوال سوريا ولبنان ومصر، وتتناقش وتتناظر، وتدافع عن اللغة العربية والعنصر العربي.

وظهرت فيها مجلات اختصت بالطب والاجتماع والتاريخ، كما في مصر وسوريا، وبينها مجلات متخصصة بموضوعات لم تتخصص فيها مجلة عربية نعني مجلة «الفنون» التي تصدر في نيويورك: فإنها خاصة بالفنون الجميلة، ويمكن مقابلتها بأرقى المجلات الافرنجية من نوعها، وصدر معها في وقت واحد مجلة بهذا الاسم بمصر.. لم يطل ظهورها[٤].

جمعيات خيرية وأدبية ودينية!

ويمضي جرجي زيدان ليتحدث في موضع آخر من كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية» مبرزاً وجهاً آخر من وجوه النشاط الثقافي والفني الذي مارسه الشاميون في المهجر في مطلع هذا القرن ومما يقوله: . . . وأما الجمعيات العربية فلهم فيها شأن يذكر أيضاً وأكثرها انشئ في البرازيل والولايات المتحدة، ويلغ عدد الجمعيات التي أنشؤوها هناك أكثر من ثلاثين جمعية أدبية أو خيرية أو دينية أو تهذيبية، والغرض من إنشائها المحافظة على الجامعة العربية، والاحتفاظ بالآداب العربية وترقيتها. وبعض هذه الجمعيات أشد غيرة في هذا السبيل من أهل هذا اللسان بمصر والشام. فقد أنشأ أدباء الجالية السورية في سانباولو بالبرازيل جمعية أدبية أسموها «رواق العمري» غرضها رفع شأن اللغة العربية وإحياء ذكر رجالها، فإذا ظهر كتاب أو أثر علمي قدرته قدره، وقررت منزلته. وإذا مات رجل عالم اعترفت بفضله، واحتفلت بتأبينه وذكر آثاره ورفع الستار عن رسمه كما فعلت عند وفاة الشيخ محمد عبده، والشيخ ابراهيم اليازجي.

وفي نيويورك جمعية عربية عظيمة الأهمية اسمها «جمعية الاتحاد السوري» غرضها الدفاع عن حقوق السوريين، ولها مواقف مهمة في الدفاع عنهم ولا سيما في مسألة الجنسية السورية.

- ويضيف جرجي زيدان متطرقاً الى الجمعيات التمثيلية:

على أننا نقول كلمة عن جمعياتهم التمثيلية منها المنتدى الأدبي في سانباولو، وجمعية نهضة التمثيل فيها، وقد مثلت كل منهم عدة روايات عربية مؤلفوها عرب، وممثلوها عرب، ومشاهدوها عرب في تلك القارة البعيدة.

والمنتدي السوري الأمريكي في نيويورك على شاكلة ما تقدم، وقس على ذلك جمعيات وأندية أخرى ألفتّها الجالية السورية في المهجر بأمريكا والبرازيل والأرجنتين وغيرها من العالم الجديد يصعب علينا إحصاؤها[٥]

أدب الشمال.. وأدب الجنوب:

وإذا جاز لنا بعد هذا كله أن نتجه للحديث عن العنصر الأهم في هذه الهجرة... ألا وهو الأدب الذي أفرزته، فإنه لا بد لنا بداية من التمييز بين بيئتين مختلفتين نشأ فيهما هذا الأدب حسبما يوضح عيسى الناعوري في كتابه «مهجريات» الذي يعد من أفضل الدراسات النقدية التي تناولت أدب المهجر بالبحث والتمحيص وغربلت نتاجه، ودافعت عن آثاره وشرعيته في وجه المشككين والمتشددين ضده. ويشير الناعوري:

– لقد نشأ الأدب المهجري في بيئتين مختلفتين كل الاختلاف، ففئة من أربابه وجدت في أمريكا الشمالية، والفئة الأخرى في أمريكا الجنوبية، وبين البيئتين فروق كبيرة في كل شيء، ومن جملة هذه الفروق: المستويات الحضارية، وأنماط المعيشة وألوان الثقافة.

وبينما كانت البيئة الشمالية غريبة الروح والثقافة بشكل مطلق، فإن البيئة الجنوبية، فيما يبدو كانت أكثر قرباً إلى الروح العربية، وأكثر تذكيراً بالأندلس، وبأيام العروبة الزاهرة فيه. ومن نتيجة هذه الفروق كان هنالك فرق جلي بين ما أنتجه أدباء الشمال، وأدباء الجنوب خلال عمر الأدب المهجري القصير[٦].

الرابطة القلمية:

في المهجر الشمالي ظهرت الطائفة الأولى من المهجريين، ومن عندها برز اسم الأدب الذي عرف باسم «الأدب المهجري» وكانت تلك الطائفة تتمثل بأفراد قلائل لم تلبث أن تألفت منهم الكتلة التي اشتهرت في الأدب الحديث باسم «الرابطة القلمية» والتي تركت في الأدب العربي المعاصر أثراً رائعاً لا يستطيع أحد أن ينكره، وهو أدب يتميز بالإشراق والرقة، كما يتميز بالعمق، والصدق، والأصالة، والإنسانية الرحيمة الحادبة، والى جانب ذلك كله، أو على الأصح، فوق ذلك كله، يتميز بالثورة.. تلك الثورة المباركة التي ملأت عيون الأدب بالنور، ونفضت عنه أكفان الجمود والعدم،

التي كان يرسف فيها تقليداً للقديم البائد، وجرياً وراء التزاويق اللفظية.

كان أعضاء الرابطة القلمية عشرة فقط، إلا أن الأدباء العاملين المنتجين من بينهم كانوا أكثر من النصف قليلاً، وبعض الأعضاء لم يكونوا أكثر من منتسبين مؤازرين لأنه لم يكن لهم نشاط ملموس، ولم يتركوا أي أثر في الأدب العربي المعاصر.

الأدباء المنتجون كانوا: (جبران خليل جبران- إيليا أبو ماضي- ميخائيل نعيمة- نسيب عريضة- رشيد أيوب- ندرة حداد)، وكان إنتاج هؤلاء متفاوتاً كل التفاوت، وأقلهم حظاً من الشهرة والذيوع، ومن عمق الإنتاج، وقوة الموهبة. هو ندرة حداد، الذي لا نعرف له من الإنتاج الأدبي غير ديوان شعري هو (أوراق الخريف). ويلي هؤلاء في الانتاج اثنان آخران هما: (عبد المسيح حداد ووليم كاتسفليس) أما الباقيان وهما: (وديع باحوط، والياس عطا الله) فلم يكونوا من الأدباء اللامعين المنتجين، وإنما اقتصر عملهما على الاشتراك في اجتماعات الرابطة، وفي حمل فكرتها التجديدية والمساهمة في شيء من العمل في إخراج مجلة الرابطة وميدانها الأكبر (جريدة السائح) في فترة ما، هي الفترة التي سبقت وفاة عميد الرابطة جبران.

وكان هناك عدد آخر من الأدباء البارزين المنتجين، يعيش أيضاً وينتج أدباً قوياً بعيد الشهرة، الى جانب ما تنتجه أقلام (الرابطة القلمية) ولم يكونوا من أعضاء الرابطة. وأشهر من يجب ذكره من هؤلاء: أمين الريحاني الذي اشتهر باسم (فيلسوف الفريكة) والذي كان من أعظم دعاة الوحدة العربية في الثلث الأول من هذا القرن. وكان هناك أيضاً (مسعود سماحة، ونعمة الحاج، وأمين مشرق) وكلهم من الشعراء، كما كان هناك الشاعر أسعد رستم، وهو شاعر فكاهي ذو دعابة لطيفة.

عاشت الرابطة القلمية في زهوة قوتها ونشاطها وإبداعها أحد عشر عاماً، من عام تأسيسها ١٩٢٠ حتى وفاة عميدها جبران ثم أخذت حياتها

تنفرط وتتبدد، فعاد سكرتيرها (نعيمة) الى لبنان ثم توفي فيه كما رشيد أيوب، ونسيب عريضة وإيليا أبو ماضي، وندرة حداد وعبد المسيح حداد . . . من قبله كما توفي من غير أعضاء الرابطة أمين الريحاني، وأمين مشرق، ومسعود سماحة وأسعد رستم كما هو معروف.

إطلالة . . وراء الأفق البعيد!

ويرى عيسى الناعوري في كتابه الآنف الذكر «مهجريات» أن الفئة المنتجة المبدعة من أدباء المهجر الشمالي قد تأثرت تأثراً كبيراً بالآداب العالمية. فتأثر جبران بالرومنسية الغربية، وبالرمزية كما تأثر بالفيلسوف الألماني (فريدريك نيتشه) مؤلف (هكذا تكلم زرادشت). وقد ظهر أثر نيتشه عميقاً في كتابه (النبي) بشكل خاص، وفي بعض الكتب الأخرى مما كتبه جبران والى جانب الآداب الغربية وفلسفة القوة الألمانية تأثر جبران تأثراً بالغاً بالفلسفات الهندية، ولا سيما فلسفة تناسخ الأرواح، ووحدانية الوجود، حتى لقد أصبحت هذه الفلسفة هي المسيطر الأكبر على إنتاجه الأدبي الشعري منه والنثري. وقد استطاع أن ينقل تأثيرها الى بعض زملائه في الرابطة، ولا سيما الى زميله ميخائيل نعيمة. الذي حمل هذه العقيدة، من بعد جبران في أغلب إنتاجه الأدبي ولا سيما في روايته الرائعة «لقاء» وكتابه التأملي «مرداد» وقد تأثر نعيمة كذلك بالأدب الروسي الذي تلقاه في المعاهد الروسية في الناصرة أولاً، ثم في روسيا نفسها قبل الثورة الشيوعية، وقبل أن ينتقل الى أمريكا. ومثله نسيب عريضة الذي درس الأدب الروسي وتأثر به وكتب عنه وعن التاريخ الروسي. كما أن الشعر المنثور الذي كان ينتجه أمين الريحاني وجبران هو أيضاً من آثار الأدب الأمريكي، وخصوصاً «وولت ويتمان» أبو هذا اللون من الشعر الغربي.

الأدب المهجري الشمالي -بهذا- كان الانطلاقة الأولى التي أطلت على العالم الأدبي من وراء الأفق البعيد، ولم تلبث ان انتشرت، ولقيت في الشرق أنصاراً عديدين يتحمسون لها ويتأثرون بها، كما لقيت خصوماً

يتنكرون لها، ويناصبونها العداء بضراوة مريرة. ومع ذلك لم تلبث أن أخذت مكانها اللائق بها في تاريخ الأدب العربي المعاصر رغم كل معارضة، كذلك فقد تركت أثراً بارزاً في أدب المهجر الجنوبي أيضاً، وأكثر من تأثر بها من الجنوبيين الشاعر شكر الله الجر صاحب (نبي أورفليس) والكاتب يوسف البعيني [٧].

العصبة الأندلسية!

لم تكن المدرسة الجنوبية، وقد ظهرت بعد الشمالية-تتمسك باللغة وأساليبها القديمة وحسب، بل ظلت صلة الجنوبيين بالوطن العربي وأحداثه وشعوبه، وبثوراته وآلامه وآماله، قوية متينة. فلم يقتصر إحساسهم الوطني على الحنين، وإن يكن الحنين عندهم أقوى وأعمق أثراً، منه عند الشماليين بوجه عام- بل كان تجاوباً وانفعالاً ومشاركة في الحس والألم والأمل فالجاليات العربية في الجنوب كانت تعيش في المهجر بروح الوطن، وبعاداته وتقاليده، ونواديها وجمعياتها تجعل من الوطن شيئاً حياً ماثلاً في العين والقلب معاً دون انقطاع. وهناك شيء آخر، وهو اللغة الإسبانية واللغة البرتغالية اللتان تذكران العربي بالأندلس، جنة العرب المفقودة فهم يعتبرون أنفسهم خلفاء العرب الأندلسيين في تلك الدنيا البعيدة، ووارثي فتوحاتهم وأمجادهم الأندلسية.

وأبرز ما ظهر الأدب قوياً دافقاً من أمريكا الجنوبية، كان في البرازيل، حيث لم تلبث -بعد انفراط الرابطة القلمية في الشمال- أن تأسست رابطة أدبية عرفت باسم (العصبة الأندلسية) وعاشت مدة قصيرة، من عام ١٩٣٣ الى ما بعد ١٩٥٥ بقليل، فقد أخذ عقدها ينفرط أيضاً إما بالموت أو بالعودة الى أرض الوطن. فقد توفي من أعضائها عدد غير قليل: ميشال معلوف (أول رئيس للعصبة) جورج الخوري كرم- جورج انطون الكفوري. عقل الجر- أنيس الراسي- نصر سمعان- جورج قدومة اسكندر كرباج- حسني غراب- يوسف البعيني- توفيق صفون- سلمى صايغ) وعاد

بعضهم الى الوطن : (نظير زيتون- رياض المعلوف- جورج لبان- الشاعر القروي رشيد سليم الخوري) الذي كان آخر رئيس للعصبة وتوفي في لبنان منذ سنوات وهكذا دالت دولة (العصبة الأدبية) كرابطة أدبية ذات شأن مثلما دالت (الرابطة القلمية) في الشمال قبلها . ومما يجدر ذكره هنا أن الأدب المهجري في الجنوب كما تمثل في (العصبة الأندلسية) وسواها لم يعرف الثورة اللغوية والفكرية التي قامت بها الرابطة القلمية إلا في حدود أقلام معدودة وبكثير من التهيب . ولعل ما قاله الياس فرحات في أدب الرابطة الأدبية الشمالية ، أبرز دليل على نظرة الجنوب الرافضة لهذه الثورة التجديدية في المهجر الشمالي إذ قال .

إني لأعجب من آداب رابطة قد أحدثت في نظام الشعر تشويشاً

شنت على الأدب الميمون غارتها فأمعنت فيه تشويهاً وتخديشاً

طارت فخلنا نسوراً فوقنا ارتفعت ثم استقرت فكانت كلها ريشا

معركة التجديد!

ويرى عيسى الناعوري ختاماً أن هناك شيئاً واحداً اشترك فيه الشماليون والجنوبيون على السواء ، وهو أنهم جميعاً ساهموا في تطوير الانطلاقة التجديدية في الشعر التي كانت قد بدأت من قبل في الأندلس . لم يحاول المهجريون أن يهدموا ما بناه الأندلسيون ، لأنهم وجدوه غير جدير بالهدم ، بل شادوا فوقه ، وحسنوه وجعلوه يخدم أغراض الشعر الحاضرة مع الحفاظ على أن يظل منسجماً مع الحس والذوق العربيين .

والذي يقرأ كتب جبران -خاصة- ويقارن بينها وبين لغة كُتّاب الشرق العربي في حينها ، يجد الفرق واسعاً جداً : في المعاني ، والألفاظ ، والصور ، والأخيلة ، وفي كل شيء . . وسيجد أبرز ما في هذا الاختلاف أن

جبران وجماعته انطلقوا من كل قيد وتقليد، بينما كان أقصى ما يستطيعه الأديب المشرقي من الإجادة أن يوفق في تقليد شعراء العصر العباسي وناثريه معتبراً التقليد أصالة في الصناعة. ومن هنا جاءت حملات الأدباء المصريين -عدا العقاد والمازني وأخوان مذهبيهما- على أدب المهجر واعتباره أدباً دخيلاً يفسد التجديد... وإنه ليحز في النفس أن نقرأ في «حديث الأربعاء» لطه حسين الذي كان من رواد التجديد قوله في حملة ظالمة على إيليا أبو ماضي (إن أدب جميع السوريين المهاجرين لهو من قبيل الفساد الأجنبي، لكن هذه الاتهامات لم تحل دون انتشار الأدب المهجري وتبوئه لمكانه الصحيح في تاريخ الأدب العربي الحديث[٨].

أفق جديد للحياة

أخيراً ينبغي القول وبعد قرن كامل من الهجرات الشامية الى الأمريكتين، أن هذه الهجرة لم تكن مجرد لقاء بين الشرق والغرب على أرض بعيدة تشكل فيها مجتمعاً جديداً... لكنها كانت محاولة للبحث عن أفق جديد للحياة... عن أدب جديد تبلورت أبعاده من خلال التمسك بالهوية القومية والتأثر بالآداب الأخرى والانفتاح على الثقافات الأخرى.

إن الجاليات العربية التي عاشت هناك حملت معها الى جانب آلامها وطموحها في حياة أفضل، ثقافتها، وعاداتها، وتقاليدها.. وكان يمكن أن تذوب في المجتمع الجديد لولا أن إبداعها المهاجر كان يحن الى الوطن ويتطلع الى الافق الجديد في آن معاً!

هوامش

(١) حجا، فريد: العروبة في شعر المهجر، ص١٤ .
(٢) مصطفى، شاكر: هل هناك أدب مهجري حقاً ص١٤٣
(٣) المصدر السابق، ص١٤٣
(٤) زيدان، جرجي: تاريخ اداب اللغة العربية، ج٤، ص٦٦
(٥) المصدر السابق: ص٩٦
(٦) الناعوري، عيسى: مهجريات، ص٧
(٧) المصدر السابق ص١٠
(٨) المصدر السابق: ص٣١ (بتصرف).

١- العروبة في شعر المهجر -فريد حجا- بيروت ١٩٦٥
٢- هل هناك حقاً أدب مهجري: شاكر مصطفى -مجلة العربي العدد (٤٢٥) إبريل ١٩٩٥
٣- تاريخ آداب اللغة العربية: جرجي زيدان -دار الفكر- بيروت لبنان- ١٩٩٦
٤- مهجريات: عيسى الناعوري -الدار العربية للكتاب- تونس ١٩٧٦.

❋ ❋ ❋

آفـــاق المعرفـــة

أضواء على الرواية الفرنسية الجديدة

عبد الباقي يوسف

يولد الجديد دوماً.. من طبع الحياة أن تأتي بالمفاجآت ومن طبع البشر اكتشاف الجديد، فلكل جيل أفكاره ونظرته ومفهومه وبطبيعة الحال فإن الاكتشافات عملية مشروعة أمام تعاقب الأجيال.

(*) عبد الباقي يوسف: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتّاب العرب، من مجموعاته القصصية: «طقوس الذكرى».

وهنا سنلقي بعض الأضواء على تجربة أدبية قام بها مجموعة من الكتاب في فرنسا وأسموها: «الرواية الفرنسية الجديدة» وعملوا إلى أن أوصلوها إلى جائزة نوبل للآداب وأشهر هؤلاء: ميشيل بوتور.. كلود سيمون.. ناتالي ساروت.. آلان روب غرييه.. وقد تبنتهم دار مينوى ونشرت أعمالهم الأولى التي لقت الفشل وهاجمها النقاد بعنف على أنها: روايات بلا معنى.. روايات مملة.. أدب فارغ.. روايات بيضاء ليست جديرة بالقراءة.. الخ.

ولكنهم تواصلوا بعقلانية في طرح شكل ومفهوم الرواية الجديدة... وبالمقابل فقد تمت المقارنات بين الرواية الفرنسية الكلاسيكية والرواية الجديدة... تقول ناتالي ساروت في نقدها اللاذع عن الرواية الكلاسيكية: «يعطون للقراء انطباعاً بأنهم في منزلهم بين أشياء مألوفة.. وهكذا يتولد شعور بالتعاطف والتعاون والعرفان بين القراء وذلك الراوي الذي يشبههم والذي يعرف مايشعرون به وبما أنه أكثر وعياً وانتباهاً وخبرة منهم فإنه يكشف لهم أكثر مما يعرفون عن أنفسهم وعن الأمور والمشاكل المحيطة بهم، ثم يقودهم دون أن يتعبهم كثيراً أو يثبط من عزائمهم. نصائح مليئة بالحكمة، حلولاً لمشاكل وخلافات يشكون منها

في كتابه: «بحوث في الرواية الجديدة» يرى ميشيل بوتور: ليس الروائي هو الذي يضع الرواية، بل الرواية هي التي تضع نفسها بنفسها.. وعن تعريفه للرواية الجديدة وكيفية كتابتها يقول: لاأستطيع أن أبدأ بكتابة رواية إلا بعد أن أكون قد درست تنظيمها شهوراً عديدة، وإلا إبتداءً من اللحظة التي أجدني فيها مالكاً المخططات الضرورية التي تبدو لي فاعليتها معبرة وكافية بالنسبة للمنطقة التي استدعتني في بدء الأمر. وإذا ماتسلحت بهذه الآلة وبهذه البوصلة، وبهذا المخطط المؤقت، فإني أبدأ رحلتي التنقيبية وأبدأ المراجعة. إن هذه المخططات نفسها التي أستلهمها، والتي بدونها ماكنت لأجرؤ على سلوك هذا الطريق، قد تسمح لي باكتشافات تجبرني

على تغييرها، ويمكن أن يحدث ذلك من الصفحة الأولى، ويمكن أن يستمر حتى آخر تصحيح في المسودات المطبوعة. وهذا التفهم الواعي للعمل الروائي يذهب إلى الكشف عن الرواية بصفته كاشفاً، وإلى جرها لتبدي أسبابها، ويطوّر فيها العناصر التي ستظهر كيفية ارتباطها بما بقي من الواقع، وبأي شيء توضحه. عندئذ يبدأ الروائي يعرف مايصنع وتبدأ الرواية بالإعلان عن نفسها».

ففي الرواية الجديدة لم يعد الروائي عالماً بخفايا وأسرار شخوصه.. ولم يعد يسدي الموعظة للقراء.. لم يعد الراوي قادراً أن يكون في قارتين وعالمين في آن معاً.. قبل الرواية لايوجد أي تصور للمصائر.. فقط هناك خطوط عامة ورغبة للكتابة.. إلى أي مصائر ستودي بالأشخاص الذين سيولدون.. يجهل الروائي تماماً هذه التفاصيل.. وعلى القارئ أن يتدخل ويجاهد ويجادل.. فهو يشرك الروائي في الكتابة في أثناء قراءته.. والروائي هو الذي يفتح له هذه الآفاق ويترك غالباً النهايات المفتوحة.. والأسئلة دون إجابات.. يقول كلود سيمون الحاصل على جائزة نوبل للآداب وهو أحد أبرز رواد هذه الرواية: «إنني أكتب كما يقوم المصور بعمل لوحة، وكل لوحة هي أولاً عبارة عن تكوين» أما الناقد الفرنسي / كلود روا/ يفسر اسلوب كلود سيمون قائلاً: «إنه يصيغ جملاً متراكمة تراكم أشياء الحياة.. هذه الجمل لاتنتهي أبداً.. إنها متلاصقة لاتنفكك وكأنها كابوس تاريخي.. أعشاب لانهاية لها. تذكرنا هذه الجمل بأننا نسينا هويتنا» إن الرواية الجديدة مولعة بالوصف وتعتمد بشكل هام على أربعة عناصر هي: الجو.. الوصف.. الزمن.. الألوان. لم تعد الرواية تحكي حدوتة أو حكاية.. لقد أصبحت تمثل المغامرات اللغوية والفكرية والإنسانية... لاشيء منتظم.. حتى الزمن. يقولون: «نحن لانعيش انسياب الزمن أو مسيره.. بل نعيشه متقطعاً.. إن كل قطعة منه تبدو لنا موجهة ذات مدة معينة ومتوجهة نحو قطع أخرى... ولكنها تبدو لنا دائماً

كقطعة، ترسم فوق نسيج من النسيان أو عدم الانتباه. فلكي نستطيع دراسة الزمن في استمراريته، أي لكي نستطيع إظهار ثغراته.. من الضروري أن نطبقه على مسافة مكانية». وسأقدّم مثالاً حياً من إحدى روايات كلود سيمون وهو مولع بالفن التشكيلي منذ طفولته وشغوف بألوان الطبيعة: «كان الجو ربيعاً.. أذكر أن الريح ظلت تعصف دون هوادة مدة ثلاثة أشهر لدرجة أنها حينما كانت تتوقف صدفة يخيل للمرء أنه مازال يسمعها، تئن وتعصف ليس من الخارج، ولكن كأنها تعصف داخل الرؤوس ذاتها أصوات مجلجلة، أصوات خيالية خالية من مضمونها. مليئة بالضوضاء فحسب، مليئة بذلك الغبار الذي كان يتوغل في كل مكان... رواية الريح.

الاعتراف الأدبي

لقد استبشر بهذه الرواية كبار النقاد والمفكرين أمثال جان روسيه، وورولان بارت، وجان بول سارتر وجون ستوروك، وكلاوس نيتزر، وكورت ويلهم وغيرهم.. فأحدثت عاصفة أدبية وفنية في فرنسا منذ تدفقها سنة ١٩٥٤ ولم تمر سنة إلا وتفوز بإحدى الجوائز الأدبية الكبرى والروايات التي هوجمت ومنها الأولى مثل / الغشاش/ لكلود سيمون. و/ الثرثار/ للويس رينيه ديلافور. أصبحت تأخذ دور الصدارة في الترجمة والمبيعات. وفي عام ١٩٧١ انعقد مؤتمر كبير ناقش خصوصية الرواية الفرنسية الجديدة.. وتم تخصيص جائزة سنوية باسم / مدسيس/ تُمنح لأفضل رواية جديدة.. وتتواصل منجزات الرواية الجديدة على أيدي روادها.. ويأتي عام الاعتراف الدولي الأهم.. عام الاعتراف العالمي بهذا المولود حيث منحت أكاديمية استوكهولم في يوم الحادي عشر من أكتوبر جائزة نوبل للآداب لسنة ١٩٨٥ للرواية الفرنسية الجديدة.. تسلمها الرائد كلود سيمون على مجمل أعماله الروائية وأبرزها: الحبل المشدود ١٩٤٧ - قدسية الربيع ١٩٥٤ - الريح ١٩٥٧.

هناك سؤال وجهته مجلة «تيل سميل» لـ ميشال بيتور :

- أنت تنتمي بحسب حكم الجمهور إلى «الرواية الحديثة» فما رأيك في ذلك؟

يقول بيتور : إن لتعبير «رواية حديثة» معنى تاريخياً واضحاً : والأمر يتعلق ببعض الروائيين الذين اشتهروا فجأة حوالي سنة ١٩٥٦ . ومن الواضح أنه كان لهؤلاء الروائيين، على اختلافهم، نقاط مشتركة، وليس من قبيل الصدف أن يكون القسم الأكبر من كتبهم قد قامت بنشره دار نشر واحدة. وفي الدروس التي ألقيتها عن فن الرواية الفرنسي في القرن العشرين كنت مجبراً على تقديم الأشياء على هذه الصورة، وعلى القبول بالانتماء إلى «الرواية الحديثة». إن الأعمال التي تقوم بها المجموعة التي تنتمي إلى «الرواية الحديثة» تستحق، على مايبدو لي، كل اهتمام ولدي شعور أن شيئاً مايختمر في نفوس بعض من هم أصغر سناً. إلا أنه من الواضح أن حركة ماانتهيأ وراء الكواليس.

استعمال الضمائر في الرواية الجديدة

يقول ميشال بوتور: إن أبسط الصيغ الأساسية للرواية هي صيغة الغائب، وفي كل مرة يستعمل الكاتب فيها صيغة أخرى يكون ذلك ، نوعاً ما، على سبيل «المجاز» فعلينا ألا نتقيد بها حرفياً، بل نردها إلى صورتها الأساسية المضمرة. وهكذا نرى أن مارسيل بطل رواية «البحث عن الزمن الضائع» يستعمل صيغة المتكلم، ولكن بروست يصر على أن هذه الصيغة «أنا» هي شيء آخر، ويقدم على ذلك حجة دامغة بقوله : «إنها رواية».

وفي كل مرة تكون القصة خيالية تدخل الضمائر الثلاثة حتماً في الموضوع : ضميران حقيقيان : الكاتب الذي يروي القصة، ويقابله في المحادثة الضمير «أنا» والقارئ الذي نروي له القصة، ويقابله الضمير «أنت». وأخيراً شخص وهمي هو البطل الذي نروي قصته، ويقابله الضمير «هو».

يعلم كل منا أن الروائي يبني أشخاصه، شاء أم أبى، عَلِم ذلك أو جهله، انطلاقاً من عناصر مأخوذة من حياته الخاصة، وأن أبطاله ماهم إلا أقنعة يروي من ورائها قصته ويحلم من خلالها بنفسه، وأن القارئ لايقف موقفاً سلبياً محضاً، بل يعيد من جديد بناء رؤيا أو مغامرة إبتداءً من العلاقات المجمّعة على الصفحة، مستعيناً هو أيضاً بالمواد التي هي في متناول يده، أي ذاكرته. فيضيء الحلم الذي وصل إليه بطريقته هذه كل ماكان يغشاه شيء من الإيهام. ففي الرواية إذن يكون مايروونه لنا هو دائماً شخص يروي قصته ويقص علينا. ووعي واقع كهذا يسبب انتقالاً في الرواية من ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم.

الحوار الداخلي

إن ميشال بوتور الذي كان يتخصص في البحوث عن الرواية بدل كتابتها يرى أن المجال في الحوار الداخلي فسيح أمامنا، حتى في كتابة اليوميات لنستعيد في خاطرنا أكثر من مائة مرة ذكر الحوادث قبل انتقالها من حيز العمل إلى حيز الرواية. ويدّعون هنا أنهم يقدمون لنا الواقع عند حدوثه، نابضاً بالحياة، مع ماله من امتيازات عجيبة تمكننا من تتبع مجريات الحادثة في ذاكرة الراوي، وجميع التحولات التي طرأت عليها، والتأويلات المتتابعة فيها، والتطور في تعيين موقعها، منذ اللحظة التي حدثت فيها إلى لحظة تدوينها في اليوميات. ولكن المشكلة في الحوار الداخلي العادي هي، بكل بساطة ووضوح، موضوعة بين هلالين، ومطموسة معزولة. فكيف يحدث لهذا الكلام أن يصبح كتابة وفي أي زمن تمكنت الكتابة من استعادته.

ضمير المخاطب

ولهذا تم التركيز أو لنقل تم اكتشاف ضمير المخاطب وبوتور نفسه استخدم هذا الضمير بقوة وجرأة مثال على ذلك النص الآتي لبوتور: «لقد وضعت قدمك اليسرى على المزلق النحاسي وبكتفك الأيمن تحاول دون

جدوى أن تدفع باب القاطرة المنزلق: تدخل من الفتحة الصغيرة وأنت تحتك بجانبها، ثم حقيبتك المغطاة بجلد حُبيبي قاتم ذي لون قنينة سميكة، حقيبتك الصغيرة كرجل معتاد على الأسفار الطويلة، تنتزعها بمقبضها اللزج باصابعك التي سخنت» يعلّق بوتور على هذه المسألة قائلاً: «عندما يكون هناك شخص تُروى له قصته الذاتية.. أو شيء عن نفسه لايعلمه أو على الأقل لايعرفه بعد على مستوى الكلام، عندها تروى حكاية بضمير المخاطب، وتكون دائماً حكاية تعليمية وهكذا ففي كل مرة نريد أن نصور تقدّماً للوعي، وتشكلاً للكلام أو لكلام ما، يكون ضمير المخاطب هو الأنسب».

ولكن ينبغي بالنتيجة، لسبب أو لاخر، ألا يتمكن هذا الشخص من رواية قصته وأن يمنع عنه الكلام، ويُدعم هذا المنع بالقوة، وأن نسبب بعد ذلك وصوله إلى الكلام. هكذا يفعل المحقق ومفوض البوليس في استنطاقاتهما فإنهما يجمعان مختلف عناصر القصة التي يرفض الممثل الأساسي أو الشاهد أن يرويها، أو لايستطيع أن يرويها، ثم ينظمان هذه العناصر في قصة تروى بصيغة المخاطب لتفجير الكلام الذي رفض الراوي الإفصاح عنها أو لم يستطع الادلاء به: «لقد عدت من عملك عند الساعة... ونحن نعلم من هذا الانقطاع أو ذاك أنك تركت منزلك عند الساعة... فماذا فعلت بين هاتين الفترتين؟» أو «تقول أنك فعلت كذا، ولكن ذلك مستحيل لهذا السبب أو ذاك، فلابد إذن أنك فعلت كذا..».

لو كان الشخص يعرف هو نفسه قصته بكاملها، ولو لم تكن لديه موانع لسردها للغير، أو لروايتها لنفسه، لوجب استعمال صيغة المتكلم: أنه يدلي بشهادته. ولكن الأمر يتعلق بأن تُنتزع منه إفادته إنتزاعاً، إما لأنه يكذب أو لأنه يخفي الحقيقة عنا، أو يخفي عن نفسه شيئاً ما. وهكذا ففي كل مرة نرغب فيها وصف تطور حقيقي في الضمير، أي خلق اللغة نفسها،

أو أية لغة كانت، فإن صيغة المخاطب هي التي تكون أكثر فعالية.

وبطبيعة الحال فإن هذا الضمير لايصطدم مع مسألة الوصف الخارجي للأشياء فيمكن من خلاله أيضاً التصوير الخارجي... وهاهنا التصوير المدهش لكلود سيمون: تضاعفت الريح، ظلت تعوي مدة ثمانية أيام وثماني ليال متتالية كالإعصار، تكسو الشوارع بالأوراق الجافة وأفرع الأشجار المكسورة، تكسر دعائم أشجار الكروم وتخر الدعائم الأخرى التي كانت تصمد لها بعنف.

تبقى الرواية الفرنسية جهداً مميزاً طوره الرواد وحققت منجزات أدبية وتقنية ولغوية هامة أثرت في جنس الرواية في العالم وأصبح لها تلاميذ. وهذا يؤكد النجاح المذهل الذي حققته هذه الرواية ويؤكد الصدق في العمل لدى روادها بحيث تحولت الرواية الفرنسية الجديدة حالياً إلى سمفونية وطنية يعزفها المشهد الروائي الفرنسي في غالبيته.

المراجع

١- بحوث في الرواية الجديدة- ميشال بوتور- ترجمة: فريد أنطونيوس- منشورات عويدات- بيروت- باريس ط٣ - ١٩٨٦.

٢- مجلة عالم الفكر- المجلد العشرون- العدد الرابع - مارس ١٩٩٠- الكويت.

* * *

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

الوراثة والعجز والبحث عن الجينات

ينطلق تحليل« عجز القراءة » -reading disabili ty عبر اختبار أفراد عاجزين عن القراءة من توائم متطابقة وتوائم أخويّة، بمقاييس كميّة للقراءة بدلاً من البحث عن تشخيص مشترك لـ« عسرة القراءة »؛ فإذا كان عجز القراءة يتأثر بالجينات،

(*) عبد الرحمن الحلبي: أديب وناقد من سورية، مدير ندوة كاتب وموقف.

فإن ذلك سيؤثّر أيضاً في الاختلاف ضمن المدى السوي" لأداء القراءة، الأمر الذي يستوجب أن تكون درجات القراءة للتوائم المتطابقة من الأطفال المضطربي القراءة أقرب إلى درجات المجموعة العاجزة عن القراءة منها إلى درجات التوائم الأخوية. «إن جينة واحدة بوسعها أن تبدي تأثيرات متباينة إذا كان لها أكثر من شكل واحد في جماعة سكانية معيّنة، أي أن يمتلك شخصان نسختين من الجينة مختلفتين بعض الشيء. إن الجينات المسؤولة عن لون العين وعن الطول أمثلة معروفة عن هذه الجينات المتغيّرة».

ولقد تبيّن أن أداء التوائم المتطابقة للأفراد العاجزين عن القراءة، كمجموعة، يبلغ من الضعف ما يعادل، تقريباً، مستوى الأفراد الذين لديهم «عسرة قراءة»، وذلك فيما يتعلق بهذه الاختبارات الكمية، وفقاً لما يقرره البحث في هذا الموضوع[1]؛ في حين أن التوائم الأخويّة يؤدّون الاختبارات على نحو أفضل بكثير من المجموعة العاجزة عن القراءة «مع أن هذا المستوى أوسوأ بكثير من مستوى بقية الجماعة». ويُستنتج من ذلك أن الجينات التي تُسهم في عجز القراءة قد تكون في واقع الأمر، هي نفسها التي تسهم في البعد الكمي لقدرة القراءة؛ بمعنى أنه يمكن الاستنتاج بوجود ترابط «جيني» بين السوي والشاذ، وذلك على الرغم من أن هذا الترابط ليس شمولياً فيما يتعلّق بأنواع العجز الأخرى.

ويحتمل أن يمثّل «عجز القراءة»، حسبما يرى الباحثون في هذا الموضوع، النهاية الطرفية لمتصل قدرة القراءة أكثر من مجرد اضطراب متميّز، أي أن «عسرة القراءة» قد تختلف كمياً، وليس كيفياً، عن المدى السوي لـ«قدرة القراءة».

وهذا يوحي بأنه إذا ما عُثر على «جينة» لعجز القراءة»، فمن المرجّح أن تترابط الجينة نفسها بالمدى السوي لاختلاف قدرة القراءة. ولذا فإنّ الاختبار النهائي سيصير متاحاً عندما يتم تعرّف «جينة» نوعية تترابط إمّا بقدرة القراءة وإمّا بعجزها. ومن اللافت بحق أن الباحثين يقتربون اقتراباً شديداً من العثور على هذه الـ«جينة».

إن علماء هذا الشأن يتزايد اعتمادهم على «الوراثة الجزيئيّة» أكثر فأكثر. وإذا ما تمكنوا من تعرّف الجينات التي تتدخل في السلوك. وعيّنوا خصائص البروتينات التي «تكوّدها» هذه الجينات -أي تجعلها مفتاحاً- فلسوف يصير بالإمكان التعامل مع مختلف أنواع العجز المعرفي.

إن البحوث التي أجْريت على الفئران وذباب الفاكهة، نجحت في تعرُّف جينات مفردة ذات علاقة بالتعلّم وبإدراك المكان، كما أنّ التحريات عن الاختلافات الطبيعيّة الحدوث في الجماعات البشرية، مكّنت من العثور على طفرات في جينات مفردة، ينجم عنها تخلّف عقليّ عام. ويشمل ذلك «بيلة الفنيل كيتون» -Phenylketonuria- وهو مرض وراثي غالباً ما يتسبّب بتخلف عقلي. ثم متلازمة «x الهش» -Fragile x syndrome-، وتسبب كلتاهما تخلّفاً عقلياً.

وقد لاحظ العلماء أن ثمة أكثر من مئة طفرة في جينات مفردة عرف بأنها تُفسد التنامي المعرفي. ثم إنّ هناك، من جهة أخرى، أن الأداء المعرفي السويّ تنظمه كثرة من الجينات المتآزرة، تؤثر في المعرفة بطريقة احتمالية وليست حتميّة، ويُعرف هذا التأثير بمواضع السمة الكميّة -quantitative trait Loci، أو اختصاراً (QTLS). إنّ هذا الاسم، الذي يخصص جينات تتدخل في نواح معقدة كالمعرفة، يؤكد الطبيعة الكمية لسمات جسدية وسلوكيّة معيّنة. ولقد تمّ فعلاً تعرّف المواضع QTLS الخاصّة ببعض الأمراض، كالداء السكّري والسمنة وفرط (ارتفاع) ضغط الدم، وأيضاً فيما يتعلّق بشكلات سلوكيّة تشمل الحساسية للعقاقير.

إن إيجاد المواضع QTLS أكثر صعوبة من تعرف طفرات جينيّة مفردة مسؤولة عن بعض الاضطرابات المعرفية. لقد تناول أحد العلماء هذه المعضلة بتطوير طريقة مماثلة لتحليل الطرفيات (DF)، إذ يتم إيجاد ترابط بين اختلافات معيّنة في الدنا DNA وبين فروق الأشقاء فيما يتعلّق بالسمات الكميّة. ولأن التأثيرات الجينيّة أسهل كشفاً عندما تكون في الطرف الأقصى

لبُعْد من الأبعاد، فإن هذه الطريقة تكون أكثر جدوى عندما يكون فرد واحد على الأقل من كلّ زوج شقيق متطرفاً في سمته.

لقد ساعدت بحوث العلماء على تحديد موقع الجينة أو «الجينات» التي تتدخل في عجز القراءة، ومع ذلك فإن هذه الجينة أو «هذه الجينات» لم يتمّ توصيفها بعد. إن هذا التمييز يبيّن النقطة التي وصلت إليها وراثيات المعرفة: «إنها تقف متوازنة على عتبة سوية جديدة من الاكتشافات». ثم إن تعرّف الجينات التي تؤثر في قدرات معرفية نوعية، سيُحدث ثورة في فهم الباحثين للعقل. وسيكون للوراثة الجزيئية أثر بعيد المدى في دراسة أنواع السلوك البشري كلها. وسيغدو بمقدور الباحثين، قريباً، أن يتحرّوا الاتّصالات بين السمات المختلفة وبين الآليات السلوكية والبيولوجية، وسيصير بوسعهم أن يقتفوا، على نحو أفضل، سيرورة تنامي التأثيرات الجينية، وأن يعرّفوا بدقة أكبر التأثرات بين الجينات والبيئة.

***

فنون

التركيب اللحني للقصيدة المغناة

اندفع الباحث الكويتي محمد هليل[٢] إلى الكتابة في «تحليل القصائد» بسبب موضوعيّ يتمثّل في وجهة نظره القائلة: «حتى الآن لم يتوفر لدينا أي نظرية تتعلّق بنقد خصائص التكوين البنائي لألحاننا العربية عموماً».

وقد رأى الباحث أن معظم الكتابات التي انبرت لأداء تلك المهمة لم يكن بمستطاعها، في الغالب، أن تقدم لنا سوى نوع من الوصف الخارجي، الذي يتوقف عند ظاهر تجربة الإبداع، دون النفاذ إلى غورها الباطن، كان

يقال مثلاً : الخط اللحني يستهل حركته الصاعدة اعتباراً من درجة الراست (دو)، ويبلغ ذروته في درجة النوى (صول)، ثم ينحدر منها هابطاً إلى نقطة البداية».

أو كانت تجري مسحاً إحصائياً لما يحويه مسار اللحن من فقرات وأجزاء متعارف عليها في طريقة التحليل القالبي Form، أو تعمد إلى تقديم تقرير مسهب عمّا يشتمل عليه سياق «الميلودية» من وجوه التماثل «الموتيفي» (الموتيف بالمازورة الأولى يجري تكراره بالمازورة الثالثة، وقلبه بالمازورة الخامسة، وتغيير القيم الزمنية لدرجاته بالمازورة الثانية عشرة)، أو لعلها كانت تقنع عادة بملاحقة تحوّل العمل صوب مقامات وأجناس ومناطق نغمية جديدة (الأغنية تبدأ بمقام البياتي، وتتنقّل بين مقاميْ النوى والحجاز قبلما تعاود الركوز في المقام الأساسي).

ويرى الباحث، نتيجة لذلك، أن القصور الذي نلاحظه في الكتابات التحليليّة ذات الطابع الأكاديمي، إنما يرجع في الأساس إلى كونها اعتمدت على مناهج وصفية وإحصائية وشكلية، لا ترى التركيب اللحني إلا من منظور «عام» يفتقر إلى الخصوصية، بينما يكاد يكون مستحيلاً -بصفة عامة- افتراض وجود «نمط ميلودي واحد في تراثنا الموسيقي يمكن الحديث عنه». والأقرب إلى الواقع، كما يرى الباحث، أن نسلّم بوجود عدة أنماط تتفاوت في خصائصها تبعاً لاختلاف الملحنين ومدارس التلحين التي تعاقبت على فنون الموسيقا والغناء منذ بدء تطورها الحالي.

وإذا كان العمل الموسيقي، كما يراه الباحث، يمثل كياناً معقداً ومتعدد الأوجه، حيث يجد الناقد نفسه مواجهاً برهط من الأسئلة المحيرة: كيف يتسنى للعمل تحديد لغته المسافية، وبناء هيكله الإيقاعي، وما الطريقة التي يلجأ إليها لتنظيم حركته في الفراغ، وما نوع وسائط الأداء التي تضفي على «مصوتيّته» لوناً نغمياً مميزاً، وما هي العلاقة الضرورية بين عمليات البناء المشاركة في صياغة العمل ككل؟

وإذا كان الباحث -لضيق رقعة البحث- لم يستطع استجلاء غموض أكثرية هاته المشكلات بالنظر إلى قصائد محمد عبد الوهاب المؤلفة خلال حقبة العشرينات، إلا أنه -أي الباحث، اختار مدخلاً جديداً من شأنه أن يُسهم في الكشف عن أعماق صياغتها اللحنية، تمثّل تحديداً في بحث ظواهر «التشكيل الفراغي لحركتها الميلودية». ولربما بدا المصطلح الأخير غريباً، حسب وجهة نظر الباحث ومبهماً نسبياً، إذا ما قورن بما اعتيد على استخدامه من مصطلحات الفكر التقليدي في حقول «بحوثنا الموسيقية»، فضلاً عمّا يوحي به من تصوّر مكاني يتعارض أصلاً مع تعريف الموسيقا بوصفها فناً في الزمان، ولذا يتعيّن، بغية تبديد الغموض الذي يكتنف المصطلح، القول: إن أيّ عمل موسيقي يلجأ إلى اختيار حيّز معيّن بالفراغ الصوتي كي يتوفر على نشر حركته في محيطه»، وبالتالي فلن يكون العمل -إذا ما نظر إليه من تلك الوجهة- سوى حركة تتكشف تدريجياً في فراغ الحيّز النغمي الذي وقع عليه الاختيار.

تسلك «الميلودية» في حركتها مساراً يختلف بحسب الوصل أو الفصل بين درجاته، وفي نمط كالذي تمثله قصائد عبد الوهاب، نجد الألحان تجري في مسارات خطية -أي موصولة الدرجات- أحادية أو ثنائية أو متعددة الاتجاه، وتؤلف في مجموعها ما اصطلح على تسميته، كما الباحث، بـ«عملية التشكيل الفراغي للحركة»، وهو ما سارت عليه الصياغة عند عبد الوهاب، وبالذات ما كان متعلّقاً منها بأعماله المؤلفة وفقاً لهذا النمط الخطيّ.

وحسب وجهة نظر الباحث أيضاً أن الباحثين العرب لم يكونوا وحدهم الذين قصّروا عن إدراك مفهوم «الشكل الفراغي لحركة الألحان»، بل سبقهم إلى ذلك قرناؤهم من الباحثين في مجالات الموسيقا الأوروبية حال كون هؤلاء -الأوربيين- لم يهتدوا إلى فكرة الفراغ النغمي وكيفية ملئه بواسطة «الحركة الميلودية» إلا مع بداية القرن العشرين تقريباً.

ومن الوجهة التطبيقية فقد وقف الباحث على عدد من القصائد التي غناها محمد عبد الوهاب في العشرينات من هذا القرن العشرين، بهدف النفاذ إلى «ساحة الاجتهاد العلمي». وحسب وجهة نظره أن حرفة التلحين في الوطن العربي، ومصر منه، لم تنعتق تماماً من أسر الصياغة الخطيّة رغم محاولات «تحديثها».

وقد أشار الباحث إلى أن «مفهوم الخطّ» امتلك، منذ القدم، القدرة على التأثير في العقل البشري والتحكم في مجالات إبداعه، بل ما فتئ هذا المفهوم يؤلف السمة الغالبة على التفكير في حضارات الأمم التي لم تقطع شوطاً كبيراً في مضمار التقدم.

وإذا كانت الحضارة الأوربية قد أفلحت -حسب الباحث- في تجاوز مفهوم الخط إلى مفاهيم أخرى مستمدّة من مجالات التفكير العلمي، كمفهوم «الكتلة والحقل والمجال»، مما استتبعه نشوء تيارات جديدة في حقل الإبداع الموسيقي، تسعى إلى إيجاد تراكيب صوتية تيارات جديدة في حقل الإبداع الموسيقي، تسعى إلى إيجاد تراكيب صوتية لاتشارك فيها الخطوط إلا بقدر محدود، فقد بقي الوضع على حاله في الوطن العربي، الذي لم يقدّر له «أن يتحرر، في نسق تفكيره العام أوالموسيقي، من سيطرة المفاهيم الخطية، الأمر الذي من شأنه أن يخلع بعض الأهمية على أية دراسة تعنى بتناول قواعد التشكيل الفراغي لحركة الألحان في نتاج واحد من أبرز أعلام الموسيقيين العرب، تميّز بكونه كرّس ردحاً من حياته -لايقل عن عقد كامل- للعمل على تثبيت معالم النمط الخطي في قصائده الغنائية المحاكية للنموذج الكلاسيكي الموروث عن عبده الحامولي وسلامة حجازي وأبو العلا محمد.

ويلاحظ في قصائد عبد الوهاب الخمس «منك يا هاجر دائي، وتعالَيْ نَفْنَ نفسينا غراما، وقلب بوادي الحمى، وباتت تناجيني عيونه، وأخاف عليك من نجوى العيون»، أن الميلودية دأبت على سلوك نوع من الحركة

المتّصلة الدرجات، حيث كانت تسمع غالباً كمجرى متصل من النقاط التي تتجاوز مع بعضها في فراغ الحيّز النغمي. وتتدرّج قيمة تردداتها صعوداً أو هبوطاً، وإن لم يلزم دوماً أن تشغل التتمة لأي درجة معطاة موقعاً مجاوراً من الناحية الزمنية، نظراً لاحتمال اعتراض مجرى الخط بواسطة النوتات الثانوية والمساعدة التي تعمل على قطع اطراد حركته بصورة مؤقتة. وربما تراءى لنا للوهلة الأولى أن عملية نشر النغمات في الفراغ لا تخضع لقاعدة، غير أن تأمّل المسار الميلودي لابد أن يكشف عن الأهمية التي تكتسبها بعض النوتات، لاضطلاعها بحمل الحركة من نقطة إلى النقطة التالية لها فراغياً. في حين تقتصر بقية النوتات على القيام بدور زخرفي بما يجعلنا ننظر إليها كنغمات ثانوية تقل في أهميتها عن الدرجات ذات الطابع البنائي. وبينما لايترتب على النوتات الزخرفية أي استمرار للحركة في اتّجاه ما، فإن الدرجات البنائية هي التي تسهم في شق المجرى الخطي الأساسي فضلاً عن كونها تحدد اتجاهه إمّا إلى أعلى أو إلى أسفل.

ويتوقف انتظام ووضوح الخط على مقدار الجهد المبذول في زخرفته، لأنه من المعتاد أن تلجأ الصياغة اللحنية إلى وسائل عدة تتفاوت -حسب الباحث- في قدرتها على المباعدة بين عناصر المجرى الخطي المحدِّدة للإتجاه بيد أنها تقوم على مبدأين، الأول: هو أن تشغل النوتة الزخرفية، بالضرور، موقعاً متاخماً للدرجة البنائية التي تتولّى زخرفتها وتُعرف حنذاك بـ«النوتة المجاورة» Neighboring note، والثاني: ضرورة أن تعود النوتة الزخرفية إلى الدرجة التي خرجت منها حتى وإن لم تجاورها فراغياً، وتسمّى حينئذ بـ«النوتة العائدة» Returning note. ويمكن، إجمالاً، حسب الباحث، التعويل على مبدأيْ التجاور الفراغي، والعودة إلى الأصل في تفسير كافة مظاهر الزخرفة الخطية بقصائد عبد الوهاب شريطة أن يراعى في تطبيقها قدراً من المرونة يتجاوز ما اعتيد على مصادفته بالمعالجات اللحنيّة الأوربية.

وبعبارة أخرى، حسب الباحث، يمكن القول: إنّه يتعيّن تطوير المبدأيْن المذكورين وتوسيع دلالتيهما على نحوٍ يسمح باستيعاب الوسائل المستخدمة في زخرفة خطوط الألحان والكشف عن أساسها المنطقي الكامن؛ فبخلاف المناهج التي تقتصر على نوتة واحدة تجاور الدرجة الأصلية أو تعود إليها، اتّجه الباحث في تحليله للنوتات الزخرفية إلى زيادة عددها، حتى نوتتين مجاورتين وعائدتين، طالما توافرت بالسّياق خصائص معيّنة، تجعل سيطرة الدرجة البنائية على توابعها أمراً مبرّراً من قبل حاسّة السمع.

ورغم أهمية الدور الذي تلعبه وسائل الزخرفة في الصياغات الخطية عموماً، فإن الباحث يقول بوجوب التنبّه إلى مايترتب على هذه الوسائل، من انحرافات، أحياناً، جانبيّة قد تثير الارتياب والبلبلة فيما يتعلّق بتتمة الحركة. ولهذا يقول: «يجدر بنا حين نتوقّر على فحص مكوّنات المسار الميلودي أن نميّز بين عناصره المحدّدة للاتّجاه، ونوتات الإحاطة الزخرفية التي تحيد به عن مجراه الأساسي، ولنتذكّر بأنه مهما يبلغ من خطورة هذه الانحرافات الجانبيّة فسرعان مايتضح دورها الفاعل في تعزيز المبدأ الخطي ذاته، حين تتمكّن الميلودية من استطراد حركتها باتّجاه نقطة الغلق».

وبعد أن يورد الباحث العلامات الموسيقيّة التخصّصيّة لقصيدة «تعالَيْ نفْنِ نفسينا غراما» كحركة خطيّة واضحة، لخلوّها من نوتات الزخرفة، ويمرّ بالمقياس ذاته على قصائد أخرى لمحمد عبد الوهاب، ويتوقف بإمعان عند فقراتها الغنائية، ينتهي إلى رأيه من حيث أن اللافت للانتباه أنه جرى في هذه القصائد «تقديم الخطّ المستقيم، إمّا منفرداً وإمّا ضمن سياق مشترك يضمّه مع غيره من الوحدات».

ثم يشير إلى تعدّد أنواع الخطوط صعوداً وهبوطاً، ويبيّن القيمة الترددية لكل منها في تدرّج النغمات.

***

أفكار

استراتيجية التناص

من المغرب العربي يطلّ علينا اسم يسعى جاهداً للاسهام في بلورة مشروع ثقافي، يجمع إلى جانب تمثّل النظريات العلمية الحديثة ومحاورتها وصياغتها على شكل أسئلة خاصّة بشروط التفكير العربي -الاهتمام البالغ بالتراث باعتباره محمّلاً بهموم الذات والهوية العربيتين من جهة، ومنفتحاً على كل ما هو إنساني كوني من جهة ثانية؛ هذا الاسم هو محمد مفتاح، الذي وظف في سبيل إنجاح مشروعه منهجيّة شمولية، تبحث في الكليّات والخصائص الكونية للتفكير الإنساني أكثر من انشغالها بإبراز معاقل الخصوصية الثقافية الضيقة فيه.

هذه الرؤية المنهاجية الشمولية عند الدكتور محمد مفتاح تقوم على المقاربة النسقية، سواء على مستوى التنظير أو على مستوى الانجاز، ومثل هذه الرؤية جعلت منه باحثاً متعدّد الاختصاصات يدرك، منذ البدء، أن النقد الأدبي لم يفلح في تكوين نموذجه الخاص به. لذلك عمد على التنقل بين العلوم، باحثاً عن آليات صناعة نظرية ملائمة، خاضعة باستمرار للاختبار والتطوير.

آمن مفتاح بأن مشكلتنا الجوهرية، عربياً، كامنة في غياب قدرتنا على انتاج النظريات والمفاهيم لسبب وحيد: هو أننا لانتتج العلوم ولانساهم في تطويرها. لذلك يعمل جاهداً على تكييف مفاهيمه وفق استراتيجية محدّدة المعالم والأهداف. فهو، رغم إيمانه بدور النقد الحَدْسيّ الانطباعي في انتاج علاقة خاصّة بالنصوص، يظل متمسكاً بضرورة أن يتسلّح الباحث بترسانة

مفاهيميّة ونظريّة تساعده على بلورة استراتيجيّته التي يختارها وتحتم عليه تنظيم أدواته وإخضاع أعماله لمبضع الصرامة العلمية. ولمعيار الرصانة المعرفية[٣].

لقد مرّ المسار النقدي، البحثي، لمحمد مفتاح بخمس مراحل، هي على التوالي: المرحلة الاجتماعية، والمرحلة الوظيفية، والمرحلة الجمالية، والمرحلة الديناميـة، والمرحلة المعرفية النسقية. وإنه ليطول التفصيل فيهاجميعاً، ولهذا سنكتفي بالتوقف، هنا في هذا العدد من مجلة المعرفة، مع المرحلة الثالثة، أي المرحلة الجمالية، التي أنجزت لنا كتاب «تحليل الخطاب الشعري، استراتيجيّة التناص»[٤].

في موضوع «التناص في الشكل والمضمون» يطرح د. مفتاح تساؤلاً يقول: «أيكون التناص في الشكل أو المضمون أوهما معاً؟». وفي معرض رده على تساؤله هذا يرى أنه يكون، بادئ ذي بدء، ظاهرياً، في المضمون بسبب أن الشاعر يعيد انتاج ما تقدّمه وما عاصره من نصوص مكتوبة وغير مكتوبة «عالمة» أو «شعبية» أو ينتقي منها صورة أو موقفاً دراميا أو تعبيراً ذا قوة رمزية، مع علمنا، جميعاً، أنه لامضمون خارج الشكل، بل إن الشكل -حسب مفتاح- هو المتحكّم «في المتناص والموجه اليه»، وهو هادي المتلقي لتحديد النوع الأدبي ولادراك التناص، وفهم العمل الأدبي تبعاً لذلك.

وإذا كانت هناك مسلّمة تدّعي أن كل خطاب مهما كان نوعه تتحكّم فيه السردية وأن لكل نصٍّ خصائص عامة يشترك فيها مع جميع النصوص في لغة ما، فإنه تكون له خصائص بنيوية تميّزه عن غيره أيضاً، فللشعر -مثلاً- الموسيقا وكثرة المجاز، وكثافة المعنى، وللتاريخ خاصّة السّرد المحكية في فعل ماضٍ، والمحدّثة عن بطل أو جبان في زمان ومكان معيّنين. وبناء على هذا، فإن قصيدة ابن عبدون -كما يراها مفتاح- هي مزيج من

الخصائص الشعرية والتاريخية، وقد هيمن كلّ منها في جزء من القصيدة بدون إبعاد نهائي لصاحبه(*).

وقد رأى مفتاح أن القسم الأول والأخير من القصيدة يحكيان عن أفعال الدهر وصيرورة الإنسان بتعبير شعري، بينما رأى أن القسم الأوسط منها يتحدّث عن الموضوعة نفسها ولكن بأسلوب سردي توارت فيه الخصائص الشعرية، ما عدا الوزن وتكثيف المعنى، ذلكّ أن المؤرخ المحترف يسرد أحداثه، حسب مفتاح، في لغة نثرية خالية من أي وزن وقافية، ويذكرها مفصّلة . . في حين أن الشاعر كثّف للمتلقي ما يقرؤه في كتاب الطبري في صفحات عديدة، وسكت أحياناً كثيرة على أحداث ذات أهمية بالغة.

وبتعبير آخر: إن الشاعر شوّش على السرد التاريخي «الموضوعي» بإدخال مؤشّرات ذاتية مختلفة وبإدماج آثار أخرى مستقاة من كتب الأدب أوغيرها؛ ومعنى هذا أن الشاعر اتّخذ بعض المصادر التاريخية الرسمية أساساً لمادته، ولكنه كان ينتقي منها أو يتحها بروايات من مصادر أخرى تجاهلتها تلك المصادر، أو يبرز منها بعض العناصر دون أخرى . . ويعني هذا، أن قراءة الشاعر، كتابته، لم تكن -حسب الباحث- محايدة، وإنما كانت تتحكم فيها وتسيّرها علّة غائبة وهي المقصدية.

لهذا يتبيّن للباحث أن «التناص» ظاهرة لغوية معقّدة تستعصي على الضبط والتقنين، إذ يعتمد في تمييزها على ثقافة المتلقي وسعة معرفته وقدرته على الترجح. على أنّ هناك مؤشرات -كما يراها الباحث- تجعل التناص

(*) من القصيدة المشار إليها، هذه الأبيات:

الدّهرُ يفجعُ بعدَ العَينِ بالأثرِ   فما البكاءُ على الأشباحِ والصُّوَرِ
أنهاكَ أنهاكَ لا آلوكَ موعظةً   عن نومَةٍ بين نابِ الليثِ والظفُرِ
فالدّهرُ حربٌ وإن أبدى مسالمةً   فالبيضُ والسّودُ مثلُ البيضِ والسُّمُرِ

والقصيدة بمجملها تبلغ سبعة وستين بيتاً، فيما أعرف، وقد تصدّى لها مفتاح، تطبيقاً لموقفه التنظيري، مفككاً ومحللاً ومركّباً.

ع. الحلبي

يكشف عن نفسه ويوجه القارئ للامساك به، منها: التلاعب بأصوات الكلمة والتصريح بالمعارضة، واستعمال لغة وسط معين، والإحالة على جنس خطابي برمّته.

إن هذه المؤشرات تجعل النص، برأي الباحث، يقرأ بعدة تشاكلات وإن كانت تلتقي في بؤرة معيّنة واحدة. وهكذا فإن تقليب الأصوات الثنائية والثلاثية والرباعية وما ينتج عنه من تعدّد الكلمات تؤدي إلى معان متعددة، مشتركة في الوقت نفسه، واستعمال كثير من الشعراء لألفاظ العلومِ والفنون يفرض قراءة متعددة تختزل إلى تشاكلين على الأقل: تشاكل النوع المستعمل لغة، والتشاكل العام الذي يتمحور حوله البيت أو القصيدة أو المقطوعة. . كما أن إدخال جنس خطابي ضمن آخر يحتمّ قراءتين أيضاً. . وتنبّه تلك المؤشرات إلى نفسها بخرقها عادة المتلقي، فقد يسمع كلمة (ملك) فيفهم معناها ولاتثير لديه أي إشكال، ولكن يقال له إنها هي: (لكم) فيستغرب حينئذ ويبحث عن الصلة «التناص» التي ترتبط بين الكلمتين. . وقد ينساق مع قصيدة للمتنبي أو للمعري أو لابن عبدون. . مستغرقٌ في إدراك المعاني الشعرية بناء على ما تراكم لديه من تجارب، ولكنه لايلبث أن يفاجأ بإدخال جسم غريب عليها كالتلاعب بالأصوات، أو كاستعمال مصطلحات العلوم والفنون، أو السرد الذي يمتّ بصلات قويّة إلى التاريخ، أكثر مما يُمتّ إلى الشعر المتعارف عليه.

فالتناص، إذن، وحسبما يراه الباحث، إمّا أن يكون اعتباطياً يعتمد في دراسته على ذاكرة المتلقي. وإمّا أن يكون واجباً يوجّه المتلقي نحو فطانته. كما أنه قد يكون معارضة مقتدية أو ساخرة أو مزيجاً بينهما، وسواء ارتكز الباحث في دراسته على الذاكرة أو على المؤشرات، ومهما كان نوعه فإنه ليس مجرّد عملية لغوية مجانية، وإنّما له وظائف متعددة تختلف أهمية وتأثيراً بحسب مواقف المتناص ومقاصده، وقد أجملها الباحث في ثلاثة مواقف هي على التوالي، أ: **مجرد موقف لاستخلاص العبرة**. وقد رأى هذا الموقف في

معارضات رواد النهضة الشعرية مثل البارودي وشوقي وحافظ، وإذ يمثّل الباحث لهذا الموقف فانما يكتفي بالإتيان بمثَلٍ واحدٍ عنه وهو معارضة شوقي لسينيّة البحتري في «إيوان كسرى» حيث اشترك هذا مع ذاك في الوزن والقافية والموضوع، ولكنّ مقصدية الشاعرين الأخيرة كانت مختلفة، فقد اتّخذ البحتري من وصفه لإيوان كسرى تعلّة لإظهار التأسّي والاعتبار، وللتنبّؤ بمصير الدولة العباسية الآيلة إلى السقوط. واستخلص شوقي العبرة من مأساة الأندلس التي فرّط فيها أهلوها من المسلمين وليقول: إن أمور الناس الدنيوية والدينية لاتستقيم إلاّ إذا تولاّها من تتوفّر فيه الخصال الحميدة والأخلاق الكريمة والشجاعة الحكيمة. وعلى هذا فإن هذا النوع من المعارضة وركوب أساليب السلف واستيحاء مخلّفاتهم يقصد به الدعوة إلى الاصلاح، فقد فعل شوقي، إذن، مثلما كان يفعله دعاة الإصلاح حينئذ. فمعارضة شوقي وأمثالها «ليست معارضة ساذجة تافهة تحاول أن تتفوّق في الشعر وحسب، وانما هي معارضة استعارت إطاراً قديماً للبث من خلاله أحكاماً على ماض وحاضر وتوحي أثناءه بتوجيهات».

ثم: **تصفية حساب ودعوة لاستخلاص العبرة**. وقد شاء الباحث لهذا الموقف الذي أعطاه الحرف (ب) أن يتداخل مع السابق من حيث أن كلاً منهما يتوخى استخلاص العبرة من الماضي، ولكنه، حسب الباحث، يختلف عنه من حيث أن الأول كان لايعُرّض بأي شخص، في حين أن هذا يهدف إلى ثلب بعض الحكّام بكيفية صريحة أو ضمنية، أو تجاهل ذكرهم؛ فقصيدة ابن عبدون مليئة بالسخرية من الإنسان بصفة عامة، ولكنها ركّزت -كما رآها الباحث- على ذم الأمويين بالمشرق وأضربت عن ذكرهم في الأندلس. «وقد يكون ابن عبدون ليس إلاّ مردداً لآراء المؤرخين المناوئين للأمويين التي نجد صداها في كتاب ابن العربي المعافري (العواصم من القواصم) الذي دافع فيه عن جميع الصحابة، فتناص ابن عبدون، إذن، قراءة منه للتاريخ الإسلامي على أساس وجهة نظر معيّنة وبها».

ثم : موقف التقاليد السائدة أو التوفيق بينها : هذا الموقف أخذ عند الباحث الحرف (جـ) وقد رأى أنه إذا كان الموقف الأول -أ- مسالماً للسلف والخلف يستوحي منهم لصياغة رؤياه الخاصّة، وإذا كان الموقف الثاني -ب- مناوئاً لبعض السلف منحازاً إلى بعضهم، فإن هناك توفيقياً وتلفيقياً يجمع في مصالحة بين الأجناس الأدبية والأفكار والاتجاهات، ويكون في بعض الفترات من تاريخ ثقافة من الثقافات، على أن نقيضه يظهر في الفترات التاريخية النشيطة المعتملة بالحركة الممتلئة باختلاف الآراء العاكسة للصراع المرير بين فئات المجتمع، وهذا ما يجده الباحث لدى بعض الشعراء في العصر العباسي مثل أبي نواس، فقد كان تناصّه مع الشعر الجاهلي لا يهدف إلى مسايرته، ولكن لينسف قيوده ويتهكم على تقاليده الفنية . . . وكذا لدى الشعراء المحدثين والمعاصرين، إذ تعكس آثارهم هدماً للتقاليد الفنية المتوارثة، فنعثر على امتزاج للأجناس الأدبية ضمن جنس واحد، ولايعني هذا لدى الباحث «التوفيق والتلفيق» كما لدى الاتجاهات المحافظة، ولكنه يدل على أنه اتّخذ التناص «استراتيجية للتشويش».

فـ«التناص»، إذن، محكوم بالتطور التاريخي، كما يراه الباحث، سواء في مواقف المتناصين، أو في مواقف المهتمين من الدارسين. فالقدماء على مختلف أجناسهم وأمكنتهم وأزمنتهم كان يغلب عليهم الدعوة لاتباع سنن السلف؛ الخروج عليه إبداع وابتداع، و«المبدع هو الله وحده، والمبتدع ضال». ومع هذا فإنهم كانوا يتبعون مؤلفات الشعراء والكتاب ليُظهروا سرقاتهم.

إن هذه السننية الثقافية اتخذها بعض الباحثين من المستشرقين سنداً ليَسِموا الثقافة العربية بـ«السكونية والجمود وعدم التطور»، والثقافة الغربية بالحيوية وبغيرها من الأوصاف الايجابية، غير أن الدراسات الحديثة جاءت، حسب الباحث، لتردّ الأمر إلى نصابه وتنظر إلى آثار القدماء في سياقها. إذ كل الآثار الوسيطة، مهما كانت جنسيّة أصحابها، تقوم على دعامتين أساسيتين هما :

١ - التوالد والتناسل، ذلك أننا نجد أثراً أدبياً أو غيره يتولّد بعضُه من بعض، وتقلب النواة المعنوية الواحدة بطرق متعدّدة وفي صور مختلفة.

٢ - التواتر، أي إعادة نماذج معينة وتكرارها لارتباطها بالسنّة وبالسلف ولقوّتها الإيحائية.

إن هاتين الدعامتين تعنيان -لدى الباحث- أن العمل الأدبي في العصور القديمة، عمل جماعي أولاً، وشخصي ثانياً. بل يمكن أن يقال: إنهما دعامتا النص الأدبي حيثما كان وأيّان وجد. وإذا ما أحدث «قطيعة» بعض الرواد في بعض العصور، فإنهم لايلبثون، بدورهم، أن يصيروا سلفاً ذا قوة إيحائية ورمزية تحوّل نماذجهم إلى طرق يسير عليها مَنْ بَعدهم، ولا عجب في ذلك، لأن مما يمتاز به الإنسان أنه مدنيّ بطبعه يخضع للمؤسسات، وذو ذاكرة هي وعاء لمعارفه وتجاربه السابقة، وقدرة على التواصل مع غيره لينقل إليه ما يختزنه.

«التناص» إذن هو وسيلة تواصل - كما عرّفه الباحث- لا يمكن أن يحصل القصد من أي خطاب لغوي بدونه، إذ يكون هناك مرسل بغير متلقّ متقبل مستوعب مدرك لمراميه.

***

قصيدة

حبٌ وجُلجلة

تمرّ في هذه الأيام، من حزيران، الذكرى السابعة عشرة على رحيل شاعر الانبعاث، المبدع المجدّد، خليل حاوي، الذي تأثّر به العديد من الشعراء، والذي لمّا يزل عطاؤه يُشكّل علامة فارقة في خارطة الشعر العربي الحديث، بما يمتاز به من رهافة اللغة وجمال الصورة وابتكارها وجدية التناول وسعة الأفق المعرفي.

واستعادة وتجديداً لذكرى هذا الشاعر العملاق، نقدّم هذه القصيدة لقراء «المعرفة» من الأجيال الجديدة. لافتين الانتباه، على سبيل الذكرى أيضاً، أن عدداً من الروائيين المعاصرين استخدموا شعر خليل حاوي كلوازم في أعمالهم الروائية.

القصيدة بعنوان «حب وجلجلة» وهي من ديوانه الأول الموسوم بـ«نهر الرماد»:

وأنا في وحشةِ المنفى
مَع الداء الذي يَنثر لحميِ
ومعَ الصمْتِ وإيقاعِ السُّعالْ
أنفضُ النومَ لَعَلِي أتقي
الكابوسَ والجنَّ التي تحتلُّ جسمي
وإذا الليلُ على صدري جلاميدٌ،
جدارُ الليلِ في وجهي
وفي قلبي دخانٌ واشتعالْ
آه ربّي! صوتُهم يصرخُ في قبري:
تعالْ!!
كيف لا أنفضُ عن صدري الجلاميدَ
الجلاميدَ الثقالْ
كيف لا أصرعُ أوجاعي وموتي
كيف لا أضرَعُ في ذلٍّ وصَمْتِ:
«ردّني، ربي، إلى أرضي»
«أعدْني للحياةْ»
وليكنْ ما كان، ما عانيتُ منْها
محنَةَ الصلْبِ وأعيادَ الطغاةْ.

غيرَ أنّي سوفَ ألقى كلَّ مَنْ أحببْتُ
مَنْ لولاهمُ ما كان لي
بعثٌ، حنينٌ، وتمنّي
بي حنينٌ موجعٌ، نارٌ تُدوّي
في جليدِ القبرِ، في العِرْقِ المواتْ،
بي حنينٌ لعبيرِ الأرضِ،
للعصفورِ عن الصّبحِ، للنّبْعِ المغنّي
لشبابٍ وصبايا
من كنوزِ الشّمسِ، من ثَلْجِ الجبالْ
لصغارٍ ينثرونَ المرْجَ
من زهوِ خُطاهمْ والظّلالْ
في بيوتٍ نسيَتْ أنّ وراءَ
السور مرْجاً وظلالْ
أنتمُ أنتُنَّ يا نسلَ إلهِ
دمُهُ ينْبتُ نيسانَ التّلالْ
أنتمُ أنتُنَّ في عمري
مصابيحٌ، مروجٌ، وكفاهْ
وأنا في حبكُمْ، في حبكُنَّ
-وفدى الزّنبقِ في تلكَ الجباه-
أتحدّى محنةَ الصّلْبِ،
أعاني الموْتَ في حبِّ الحياةْ.

* * *

رواية

نافذة الجُنون

ينطلق الكاتب العربي الإماراتي علي أبو الريش في روايته الموسومة بـ«نافـذة الجنون»(٥) من حـدث ذاتي، داخلي، يفـرزه المعطى الشـعـبي التقليدي، ويحمله «بطل الرواية» ليعممه حيثما كان من النص الروائي.

يصف لنا هذا البطل -أو الشخصية المحورية في النص والصوت شبه المفرد فيه- يصف خوف والدته عليه من أن يصاب بمسٍّ في عقله، على نحو ما أصيب كثير من أفراد القرية، من أمثال (سارة) التي «صفعها» جني، فأصبحت لاتتورع عن «خلع ملابسها والظهور أمام الناس عارية»/ ص/٧، و(أبو فرج) الذي دخل الزريبة عاقلاً وخرج منها مثلثاً «يهذي بعبارات مبهمة»/ ص/٨.

تغيب الأم عن البيت في أحد الأيام، فيدخل ابنها غرفة نومها، التي كانت تعد استراحة للعائلة بأفرادها الخمسة، وهم: صاحبنا بطل الرواية، وأمه ووالده وشقيقتاه، فيغلق النوافذ، ويسدل الستائر، ويستلقي على السرير، ويشرع بممارسة طقس غريب، ينتهي إلى قشعريرة في الجسد والتعرّق في الجبين وإحساس بالألم، وشعور بالذنب، ورغبة في اعتزال الناس، وعقاب الذات.

هذا الحدث يشكل نقطة تحول في حياة البطل؛ فمنذ حدوث ذلك «الطقس» المريب يصير الآخرون يشكون في قواه العقلية. وكان على رأس هؤلاء الآخرين والدته والحاج صالح، الذي عرف في القرية بأنه «سيف بتار في هضم القصص والحكايات»/ ص١٣/، إضافة إلى خبرته في نشر الدعايات.

يزداد خوف الوالدة على ابنها، فتلجأ إلى السحر والشعوذة. وتغطس خاتمها في الماء، ثم تطلب منه أن يشرب، بغية إبعاد الخوف عنه والشياطين.

هذا الموقف الذي يتخذه الآخرون من «البطل»، يجعله على امتداد الرواية يحاول أن يثبت أنه عاقل وليس مجنوناً، كما يجعله يحقد على سائر سكان القرية ويمقتهم، باستثناء صديقة (دعبل) الذي كان يفهمه ويقف إلى جانبه، غير مبال بما كان يقال عن جنونه.

وينتهي الأمر بـ«بطل» الرواية إلى تكريس كل وقته للتأمل الوجودي في الحياة والموت والمواصفات الاجتماعية، معلناً تمرده وعصيانه في توتّر وقلق؛ حتى تموت والدته في آخر الرواية، ويموت الحاج صالح، ولكن ذلك لايؤثّر كثيراً في وضعه ومصيره.

هذا هو المسار العام للمتن الذي شكل بنيان النص، ترافقه أحداث ثانوية جزئية تتسرّب إلى النص عبر «البطل» ذاته بغية إضاءة الرؤية الفكرية التي شاءها المؤلف لعمله هذا، والتي تشير إلى أن الماضي -بما يتضمنه من أنماط فكرية واجتماعية- يشكل عقبة كأداء في سبيل سعادة الإنسان وإحساسه بحريته الفكرية المبدعة وتأكيد هويته المتميّزة.

وطأة الماضي، التاريخ، ثقيلة جداً على كاهل البطل، يقول: «آه.. يا لهذا الرأس من أورام تاريخية خبيثة.. لو أقتلع رأسي من جذوره، وأجتثّ الرقاب الطويلة، ثم أعيد الترتيب بالتساوي وحسبما أريد، سيختلف وجه العالم، وستختلف الأشياء من حولي». / ص٣٨/

الناقد العربي الإماراتي د. الرشيد بو شعير، في معرض دراسته(٦) لهذه الرواية يجري مقارنة بين موقف بطلها وبين عدد من الشخوص المحورية في أعمال بعض الكتاب الوجوديين السارتريين، فينتهي إلى تماثل في كثير من المنطلقات الوجودية في هذا العمل، منها تساؤل البطل عن جوهره: من أنا؟. ثم الموقف من الآخرين، ثم من الحياة... الخ، ويشير إليها بدليل النص.

بيد أن المفارقة الماثلة بحق، هي أن بطل «نافذة الجنون» الذي يتمرّد ويثور على جيل الآباء، معلناً خروجه «من براثن الخوف» متقلّداً «سكين الصمود»، ما يلبث أن يتراجع قليلاً، ثم يتردد، في آخر الرواية، في شقّ طريقه في الحياة على النحو الذي كان يريد، بعد أن تموت رموز الجيل الماضي، كالأم والحاج صالح. يقول في ص١٤٢:

«يا إلهي.. أشعر أن جرثومة تخترق جمجمتي، وتفتك بخلايا دماغي.. وأنا الآن أعيش الجنون الحقيقي، أنسلخ من جسم جبلتي وأرتدي جلداً جديداً غريباً.. كيف تكون الخرافة جميلة والأساطير الساذجة منعشة ومدهشة، أجل أنا إنسان آخر، تعيس بدأ يدخل في مرحلة الجنون الحقيقي، في الوقت الذي تاه في الخاتم الذهبي، ودفنت صاحبته تحت التراب. كيف يمكن أن تعود المياه إلى مجاريها الطبيعية وقد ضرب الرأس بمسامير الإقدام والإحجام.. هل أدخل أم أخرج؟».

الشكل الفني في هذه الرواية وثيق الصلة بالمضمون، وهو تعبير جمالي عنه. فلقد انسجم السرد مع موضوعه، وقد استطاع المؤلف أن يفكك البناء الروائي بما يتناسب ومنطق الاعترافات، أو التداعي الحر، وبذلك يخرج من إطار النص الروائي التقليدي الذي يعتمد، عادة، منطق السببيّة.

رسم المؤلف شخوص «نافذة الجنون» من دواخلها، حتى لقد بدا لنا معها أنه يقدم «سيكيولوجية» الشخصية أكثر من اهتمامه بتقديمها كخلية حيّة؛ فها هو يغوص في أعماق بطله، فكراً ووجداناً، فالتقط بذلك أدق خلجاته، رهافة وتوتراً. وقد أدّى هذا التركيز على البطل إلى تكثيف الأصوات الأخرى كافة في بوق واحد، هو بوق البطل الذي كان مهيمناً على سائر الأصوات الأخرى التي يصبح وجودها مرتبطاً به. حتى إن (دعبل) كان وسيلة توصيل بين البطل والآخرين، بمعنى أنه كان مستوىً آخر من مستويات صوت البطل. ثم إن (الشرطي) الذي يراه البطل عرضاً في

المدينة، يكاد يكون صورة أخرى للبطل، لاسيما أنه يعيش مثل «حالة الانضباط الاجباري».

المكان في الرواية كان مجرداً، بمعنى أنه لم يلحظ له في روايته رسماً محدداً، موضوعياً، أو دلالياً، أو رمزياً. فعندما أراد أن يصف المدينة لجأ إلى وصف عزلة الأفراد وعيشهم المنفرد، و«الحشوة البشرية» التي كانت تركض.. «والوجوه الشاحبة المكفهرة» التي «يعلوها الخوف»/ ص١٣١/.

وقد كانت لغة النص قوية، جزلة، وتلقائية في الآن ذاته، وهي، مع ما هي عليه من جزالة وقوة، لم تكن لغة معجمية. ولقد اعتمد الكاتب في لغة السرد الجمل المتقطعة، المتوترة، ذات الحس الشعري، الملأ بالخط الدرامي: «آه.. أشعر بدوار يحيط برأسي، يحيل المكان إلى عجلة مستديرة لا تتوقف عن الدوران.. لماذا أنا هكذا.. بل لماذا هم هكذا.. مَن منا أجرم في حق الآخر.. لقد سعيت مراراً للاقتراب من نداءاتهم، وحاولت ابتلاع الخطيئة، ولكن هناك من الجرائم ما لايقوى الكاهل على حملها.. الذين استباحوا حرمة الحق، وسفكوا دماء الحقيقة أكثر من حبات الرمل. لا أذكر الأسماء، لكني أتذكر الخطايا والرذائل. لقد مشت على هذا التراب أقدام تشرّبت بالخبائث حتى نزفت كثيراً، لقد داست على عظام موتانا حوافر الرجس حتى صاحت العظام وبكت القبور»/ ص٧٧/

وإذ يستخدم الكاتب، في هذا المقبوس، كلمة «الرِّجس» القاموسية فلقد أردفها بكلمة «صاحت» الشائعة جداً، التي أخرجت، بالتجاور، الرِّجس من معجميّتها لتؤكد شيوعها عبر ورودها، في مثل هذاالمكان، بمعنى القذارة.

انسربت إلى لغة الكاتب بعض الاصطلاحات التي أوجدها علم النفس، مثل: الكبت، اللاّواعي، الشعور بالنقص، النكوص. كما تعمّد استخدام بعض الألفاظ التي أوجدها الأدب الوجودي، مثل: السأم، القرف.. وسواهما.

غلب على الأسلوب السردي في الرواية ضميران: المخاطب

والمتكلم؛ إلا أنه يعمد إلى توظيف ضمير الغائب عندما يسرد البطل بعض الحكايات، كحكاية (سلمان بن مقداد) التي تردنا بالنص على النحو التالي:

«كانت هنا نبوءات وأحلام، وكانت أغان صيفية رائعة ومؤثرة، وكانت خيول حفرت بسنابكها مساحة من القلب، وكانت نوارس وألوان أخرى من طيور حطت رحالها ثم غادرت إلى مكان ما، وكانت نيازك بحرية جشمت فترة من الزمن، ولما غادرها الأصحاب اختارت الانتحار كمحطة أخيرة.. كانت هنا حفرة لـ(بوم) سلمان بن مقداد»/ ص٦٢/.

أما ضمير المخاطب فقد استخدمه عندما جعل «البطل» ينظر في مرآة ذاته متأملاً، أي أنه يستخدم هذا الضمير عند اللجوء إلى أسلوب «تيار الوعي» أو الحوار الداخلي الذي كان يميل إليه في أغلب الأحيان. فها هو «البطل» يخاطب نفسه بقول: «والآن، وبعد هذا العمر الطويل، قد قضيت سنوات عمرك، وأنت تمارس السلوك الاضطراري، تخرج من جحيم لتدخل في جحيم آخر (...) أنت الوحيد الذي يبحث عن نقطة ضوء وسط مساحة سوداء شاسعة»/ ص٧٤/.

هكذا كان الكاتب يعبر عن الهواجس الذاتية، والتأملات القلقة الحائرة، التي كانت ترهق «البطل» المرهف الإحساس، وكأن اللجوء إلى ضمير المخاطب، هنا، يؤكد -حسب رأي د. بوشعير- اغتراب البطل «الذي كان منعزلاً لايجد في عالم الرواية من يستحق أن يتواصل معه بواسطة اللغة، فيتشظى وينقسم إلى صوتين يتحاوران بين جدران الذات العالية التي تشيد قلعة مغلقة لحصنه»(٦).

أما ضمير المتكلم فلقد كان صوت الكاتب ذاته، ليعبّر فيه عن موقفه من العالم ومن الآخرين ومن وعيه الذاتي، ويحمله عبء المتن الحكائي على محدوديته: «أكتشفُ عالماً جديداً، حاولتُ التفكير في هذا الكون المترامي، في أجرامه ونيازكه، في شياطينه وجنه، لكنّ عفريت أمي كان أقوى وأطغى». / ص٩/

قسم الكاتب هذا النص إلى فقرات لا إلى فصول، بل إلى فواصل

محدودة، مما ساهم في تحطيم بنية الحدث الروائي الموضوعي والتركيز على الحدث النفسي الذي لايقبل التجزئة، وبهذا يستشرف علي أبو الريش آفاق البنية الروائية غير التقليدية، ويسعى إلى الدخول فيها.

***

إحالات

١- وراثيات القدرات المعرفية، ضمن مجلة العلوم/ م١٤/ع١١ ت: هاني رزق ومحمد عبد الحميد شاهين/ ت٢ ١٩٩٨

٢- عالم الفكر/ م٢٧/ ع٢. وانظر كذلك «نافذة على الوطن العربي» ضمن مجلة المعرفة ع أيار ١٩٩٩.

٣- لبيض، عبد الحق. مجلة الآداب/ ع٣/ ٤/ آذار، نيسان ١٩٩٨ بيروت.

٤- نشر المركز الثقافي العربي/ ط٣/ الدار البيضاء/ بيروت ١٩٩٢

٥- مؤسسة الاتحاد للصحافة والنشر والتوزيع/ أبو ظبي/ د.ت

٦- صراع الأجيال في الرواية الإماراتية/ الأهالي، ط١/ دمشق١٩٩٧.

* * *

كتاب الشهر

حكايات وخرافات من ارمينية

ميخائيل عيـد

حين يرد ذكـر الحكايات تخطر في البـال الطفولة... ينهض عالم متألق تنشدّ اليه الأبصار ويجري الحنين صاخباً مع الدماء، يخيل لنا أن كل شيء قد تغير، نعود القهقرى الى الزمن الأجمل في حياتنا... تومض في ذاكرتنا الفوانيس القديمة

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، عضـو اتحاد الكتاب العرب، آخر أعمـاله: «الجد بو جبل».

وتبرز من وراء أسداف الأيام وجوه غابت الى الأبد . . . وترجع ليالي الشتاء والسهرات . . وها نحن اولاء نصغي . . . بلى . . . هو سحر الحكايات العجيب يعيد الينا الطفولة أو يحملنا الى طفولتنا والى طفولة العالم . . . حيث الفقراء المساكين يتنصرون على الجبابرة الظالمين وينعمون بالرفاهية والسعادة . . ويكون للقوى السحرية الخارقة دورها الفاعل كسلاح ذي حدين . . . فهي تبقي باب الأمل مفتوحاً أو موارباً وفي الوقت نفسه تجعل الآملين يتطلعون الى قوى لن تأتي الى مساعدتهم في الواقع، مع أنها كانت تساعدهم، بطريقة ما، على احتمال قسوة الواقع وتضفي على قتامه شيئاً من اللون . . .

وتتراقص أمامي الساحرات الفاتنات . . . فيا لهذا الرقص الذي لاينتهي . . . بدأت رحلتي معه منذ اكثر من ستين عاماً . . . وأزعم أو يخيل لي ان ذلك بدأ البارحة . . . فيا لله ما أبعد أيام الطفولة . .

كنا حفاة وشبه عراة . . . وكنا نلعب ونضحك . . . لقد صدئت أجراس ذلك الضحك وكفت عن الرنين . . . أما الكتب فكانت حلماً . . . أما معلمي الأول فكانت حكايات أمي تلتها سيرة بني هلال، والزير سالم، وعنترة العبسي، وسيف بن ذي يزن وطرزان وغير ذلك، لتأتي بعد ذلك الروايات والشعر وما الى ذلك .

اعرف أن الكثيرين يشيحون برؤوسهم باستعلاء حين تذكر الحكايات . . . وكثيراً ما نسمع من يقول : وماذا في الحكايات سوى الترهات، وشطحات خيال مريض أو بدائي . . . ثم يذكروننا بأننا على أبواب الالف الثالث، وأن العصر عصر العلم والثقافة، وأن الحاسوب هو سيد زماننا المطلق . . .

وتعترينا الدهشة! فما من أحد لا يعرف ذلك . . . اما ما نريد قوله فهو : إن في وسع الحكايات، حتى أقدمها، ان تقول لي الكثير من الأشياء المفيدة لنا اليوم أيضاً .

ويحتج أحد ما : . . . الحكايات تفسيرات غير دقيقة أو غير يقينية للعالم . . . وهي من بنات الخيال و . . . و . . . ويعدد الكثير والكثير من عيوب الحكايات وطابعها السحري والخرافي . . . لكنه ينسى أو يتناسى اشياء كثيرة . . . منها ألوان الحياة الزاهية في الحكاية وجمال سحر الخيال العفوي البهيج، الذي يحل الكثير من تعقيدات أيامنا وتوتراتها . . . ثم لاننس ما تقوله الحكايات من حكمة ومن معارف تمس الحياة الحاضرة ولم تجد علومنا الحاضرة ما يضاهيها أو يبزها . فالحكايات ليست صدى ابتهاج طفولي بالعالم فقط . . . إنها عجينة سحرية قرنت نضارة الطفولة الانسانية بعمق التأمل فضمنت لنفسها أن تبقى شابة طوال قرون وقرون . وهي لم تكن يوماً بديلاً لمبتكرات العقل البشري

لكنها كانت أمها وستبقى ترافقها ما دام البشر يحترمون أمهاتهم ويتوقون الى طفولتهم.

اما عن كون الحكايات «تفسيرات غير دقيقة» او كونها ستائر مزركشة تخفي الحقيقة، فالمسألة هنا تفتح الباب أمام السؤال الأشمل: أين هي التفسيرات الدقيقة؟.. إن تطور العلم البشري برهان على أن كل التفسيرات «العلمية» لم تكن دقيقة... وإلا لما كان في الامكان أن تتطور العلوم... وحين نقول: تفسيراتنا العلمية اقرب الى الصواب فإننا نفعل ذلك تعزية لأنفسنا... فالقول بالاقتراب من الصواب يعني أننا نعرف تماماً الزاوية التي حُشر فيها الصواب، دون سواها، ولم يبق علينا إلا أن نتقدم منه بخطا مستقيمة وواثقة. مع اننا نعرف جميعاً أن الكثير من النظريات كانت تشمل الكثير من الأوهام... أو كانت غير كافية وغير دقيقة تمام الدقة...

لقد صدقنا العلم وما زلنا نصدقه إذ يقول: إن لاقتراب القمر من الأرض وابتعاده عنها علاقة ما بالعواصف البحرية وبالمد والجزر وغيرها.. وسمعنا العلم يقول: إن دفيف جناحي فراشة في غابة من غابات الأمازون قد يساعد على هبوب عاصفة في الصين أو غيرها إذا تناغم مع ايقاع اندفاع أمواج الهواء الذي يهب حول تلك الفراشة... وبراهين العلماء هنا مقنعة بقدر ما هي مقنعة براهينهم في الحال الأولى... ولايخطر لأحد منا أن يعارض هذه البراهين بتلك... فالمعارف تتكامل ولا تتعارض... والبراهين كلها غير قطعية أوغير نهائية.. وستبقى أسباب كثيرة لأمور كثيرة غير مدركة من قبلنا... ثم ألا نسخر الآن، في أواخر القرن العشرين، من سذاجة حقائق وبراهين كانت عظيمة ومذهلة في بداية القرن أو قبل بدايته بقليل؟

وإني لأزعم أن الكثير من الحكم والحكايات والأمثال لم يزل يتوهج متألقاً على الرغم من أنه ولد قبل آلاف الأعوام.

حين شرعت اقرأ كتاب «حكايات وخرافات من ارمينية» الذي ترجمه الاستاذ الروائي والمترجم وكاتب السيناريو عبد الكريم ناصيف الصادر مؤخراً عن وزارة الثقافة في دمشق كنت أسعى الى إراحة دماغي من القراءات الصعبة... وقد قررت أن أهرب على أجنحة الخيال الشفيف من قسوة الواقع.. فكم من سجين أطلقت الحكاية سراحه الى حين... ثم... ألم تكن الحكايات من أهم الوسائل التي ابتكرها العقل البشري لإحياء الأمل؟... الأمل الذي «ما أضيق العيش» لولا فسحته، على حد قول الشاعر...!

قد يقال: مثل هذا الأمل ضرب من الكذب... قد يكون كذلك، لكنْ ألم تكن «الحقائق العلمية» أو اكثرها، ضرباً من الكذب ساعدنا على اجتياز مراحل تاريخية؟ ثم أين

هي الحقيقة التي ما بعدها حقيقة؟ والى أي نوع من الحقائق سنصل إذا صدقنا كل ما قاله الشعراء والكتاب في امتداح الأمراء والملوك والولاة عبر التاريخ! الحقيقة ليست في شيء بعينه ولا شيء يخلو تماماً من كل حقيقة . . . فلنعد الى الكتاب.

وفي «مدخل الطبعة الانكليزية» كلام على رواة القصص: «وهم ينتسبون لبلاد عرفت في التاريخ منذ اكثر من ثلاثة آلاف عام»(ص٣). «في بداية القرن الخامس، اخترع القديس مزوروب أبجديتهم المختلفة وبدأ أدبهم المكتوب انتشاره الواسع. قبل ذلك كانت الحكايات والأغاني تنتشر بينهم شفاهاً». وهي «وما معها من أقوال مأثورة وأمثال عامة تبين أن الخيال والحكمة ليسا مقصورين حصراً على الكهنة والأمراء، بل إن بامكان الفلاحين أيضاً أن يروا ما في الكون دون أن يكون ذلك، بالضرورة، من قاع البشر»(ص٤). «إن لديهم قصصاً لتزجية الفراغ وقصصاً تروّع وتخيف، وأخرى تسرح بالخيال الى أعماق الوديان وأعالي الجبال والغابات المخيفة، قصصاً، في معظمها ينتصر الخير وينهزم الشر، يظهر الحق ويزهق الباطل». وهم «يعتمدون على مصادر إلهام عدة، بما فيها حكايات الشعوب المجاورة». وهي «تفوح برائحة الاختلاط العرقي والألسني»(ص٥). «وكما هي الحال في الحكايات الشعبية في أية لغة، فإن كثيراً من الموضوعات نجدها مشتركة بين كثير من الأمم» واكثر الخرافات الأرمنية في هذا الكتاب هي «من صنع راهبين من رهبان القرون الوسطى هما فردان الايجيكي ومختار غوش»(ص٦). واسلوب الأمثال الأرمنية يشبه اسلوب «الشرق الأوسط العام في الحياة»، اي الاسلوب الاسلامي عموماً والذي يظهر بشكل واضح في الحكايات الشعبية». وثمة أمثال ارمنية «هي نسخ أخرى من أمثال عالمية تجسد الحكمة العملية الشائعة في العالم كله تقريباً». وفي مثل هذه الأحوال يفيدنا الخيال جيداً «وربما يخدمنا اكثر من المعرفة»(ص٧). وسيجد القارئ «تفاصيل عن الحياة اليومية لأناس تهملهم سجلات التاريخ التي تقتصر على تدوين سير وأعمال الملوك والحكام والوزراء»(ص٨).

تذكرنا حكاية «الأميرة المتألقة» بالقول المأثور: «الحجر الذي رفضه البناؤون صار رأس الزاوية» فالفتى الذي لم ترض الزواج منه أية فتاة من فتيات قريته . . . يغادر قريته وتقع في غرامه ابنة ملك المياه فيطلب يدها من أبيها بواسطة والدته . . . ويطلب ملك الماء من الفتى أن يستعيد من عدوه ملك الغابة صندوق ثياب الفتاة الذي سرقه . . . ويخاطر الفتى بروحه لكنه ينتصر . . . ويتزوجان ويذهبان الى بيته . . . وتدعو والدته أهل القرية لحضور العرس . . . وخجلت اللواتي رفضن الزواج منه «وطوال سبعة أيام

بسبع ليال، ظلت الطبول تقرع والمزامير تعزف وموائد العرس قائمة. . .»(ص١٥).

وتبدو الحكايات دروساً في السلوك الانساني أي انها تؤدي دوراً تربوياً، فالساحر يصبح «موضع السخرية» والساحر هنا هو الملك نفسه، وحين ثابر على سلوكه المستهجن سخرت منه العجوز التي كان يسخر منها. . (راجع الصفحات من ص١٧ الى ص ٢١) أما «قوة الحب» فتدحر ملك الموت فيتراجع عن قراره ويترك العاشقين في جنة محبتهما (من ص ٢٣ الى ص ٢٧).

لكن الحكايات ليست أخلاقاً مثالية دائماً، فقد يفيد الماكرون الاذكياء من مكرهم للنجاة من عقوبة يستحقونها. . (ص٢٩).

في «ابنة الملك زرزند» تطالعنا حكمة تاريخية أو حقيقة تاريخية يندر ذكرها في كتب التاريخ العامة. . . وهي الحقيقة التي تمجد بطولات البسطاء من أبناء الشعب وتنشر على الملأ فضائلهم ومآثرهم. فالفتى اليتيم زوراب. . . الذي صار اسمه «أصلان-الأسد» لشجاعته وقوته يخاطر بحياته من أجل تحرير ابنة الملك الجميلة من السحر. . . تمتد الحكاية على قرابة عشرين صفحة من صفحات الكتاب فيها الوصف الشعري الجميل وفيها الصور الخارقة. . . ويخيل لنا أحياناً أن الراوي يطلق كلماته مع الكثير من صريف الأسنان وهو يصف قتل البطل العفريت أو الطاغية فنشعر أنه ينفث بعض ما في صدره على خصم بعينه، خصم الحق به، شخصية اهانة لا تُنسى أو أذاة أذى لا يغتفر. . . وكم شعرت وأنا أقرأ بعض مثل هذه الأوصاف بالرعدة تعتريني فأسأل: لماذا يزرع الأشرار كل هذه الضغائن في صدور الناس؟

في حكاية «كوش-بازي» ينجح الولد الأصغر في انجاز المهمة التي يكلف الملك أولاده بها. . . وفي الكثير من الحكايات كما في هذه الحكاية ينتصر الأصغر في حين يفشل اخواه. . فهل ثمة حكمة ما من وراء هذا الإصرار على جعل الأصغر ينتصر؟

يخيل لي أن الحكمة في ذلك نابعة من غاية تربوية أولاً. . . فالحكايات تحكى في كل مكان وفي البيوت كلها للصغار قبل سواهم. . . وانتصار الأصغر يشد انتباه الصغار، ويخيل لهم أنهم المعنيون بالمغامرات الخطرة وليس البطل وحده هو الذي يخاطر وينتصر. . . وقد يتقمصون شخصية البطل ويعتبرون انتصاره هو انتصار لهم فتمتلئ صدورهم ثقة بالنفس واعتداداً بها. . . وفي هذا ما فيه من فائدة. . .

«الحسناء شعاع الشمس والأمير الثعبان» هي خلطة طريفة من حكايات كثيرة، وتحدث فيها المعجزة أو على نحو أدق يلغي الجمال الساحر سحر السحر الشرير ويتحول

التنين الذي يلتهم العذارى الى أمير جميل ولطيف. . . ويصبح في الامكان تفسير المعجزة الخارقة على مثل هذا الضوء. . . ونتمنى أن يفعل سحر الجمال فعله في تنانين العالم كله. . . لكن عالم الحكايات مختلف عن الناس وسلاطينهم.

في حكاية «العندليب هزران» يفلح الأخ الأصغر. أما الجانب التربوي هنا فمطعون به. . . فالاخوان الاكبر والاوسط يتآمران على اخيهما. . . لكننا نتذكر أن الحكايات لا تحكى للصغار وحدهم. . . وفي حكاية «البقرة الحمراء» نرى وجه زوجة الأب القبيح وقسوتها على ابني زوجها، وهذه الصورة لمثل هذا الوجه وهذه القسوة نجدها في اكثر من حكاية عالمية. وحال حكاية «الكذب» مثل حال سابقتها من حيث تشابهها مع حكايات أخرى تُروى في بلدان كثيرة. . . ففي «الكذاب» يعلن الملك عن مباراة في الكذب ثم يأتي أحدهم اليه ويدعي أن الملك مدين له «بفخارة ذهب» فيصيح الملك أنت كذاب فيرد الرجل «إذن أعطني التفاحة الذهبية» والتفاحة الذهبية هي الجائزة التي أعلن الملك عنها. . ويجد الملك أنه في مأزق فيعطي التفاحة الى الرجل.

في حكايتي «الأمرد والأعرج والأعور» و«فقير في أرض روم، عني في اسطنبول» نجد ما يشبه حيل «علي الزيبق» لكن هذا «الزيبق» أرمني الزي واللسان. . . كما نرى الوجه الآخر للمجتمعات البشرية حيث يأكل الاقوياء والمحتالون لحم الضعفاء والمساكين.

حكاية «الكاهن الأمي» صورة طريفة «الكاهن» ما هو بكاهن، إنه رجل أمي يُنهي الصلاة قبل أن يصل المصلون الى الكنيسة ثم يلومهم على تأخرهم. . . وتخطر لهم فكرة أن يمثل أحدهم دور الميت ثم ينفذون الفكرة. . . ويرفع الميت رأسه، وقد سمع صلاة الكاهن ليقول له: «اليست هذه هي الطريقة الصحيحة لتأدية الشعائر يا أبانا!».

ويجهز الكاهن على الميت ويدخل الناس ويسألونه «ما الذي حدث؟» فيأتي جوابه:

«أيها الأوغاد! أنتم لا تعطون الانسان الوقت الكافي لكي يموت بشكل مناسب، ولولاي لم يكن أبداً ليسلم روحه!»(ص١٢٢).

في حكاية «لقمان الحكيم» حكمة تذكرنا بقول القدماء: «إن الانسان هو الذي علّم الكائنات الضراوة» ومن يعلّم الآخرين الضراوة يكون هو الأضرى بينها جميعاً. . . الحكاية هنا تقلب المسألة. . . فالصياد الذي يعامل الشعابين برفق يكسب ودها ويفيد من حكمتها. . . ويفيد الآخرين بما أفاد فكان له تلاميذ تابعوا ما بدأه. . . لكن أحدهم فاق معلمه مهارة و. . . الأفضل أن تعودوا الى الحكاية والى أخواتها. . . فما اكتبه الان ليس اكثر من إيماءة إليها وليس بديلاً عنها. .

حكاية «الساحر» في زيّها الأرمني لا تختلف، من حيث الجوهر، عن الحكايات التي تحكيها شعوب مختلفة من شعوب العالم إذ تعد مكرمي الضيف بالكثير من الخير، فربما يكون أحد هؤلاء الضيوف ساحراً يرد الحسنة مضاعفة أضعافاً.

أما حكاية «الفتاة التي انقلبت الى صبي» فيبدو أنها سبقت العلماء في التنبؤ بامكان إجراء عملية جراحية ليصير الشاب فتاة أو لتصبح الفتاة فتى... واذا كانت الجراحة الحديثة هي التي تفعل ذلك فإن السحر هو الذي كان يجريها... ويبقى للخيال سحره... وتبقى الحكاية ميداناً للخيال وللسحر معاً... وفي هذا سر البقاء الحكايات فتية باهرة عبر القرون.

سأتجاوز حكاية «قندق والمذؤوبة» فهي صدى لحكاية أخرى تنتصر فيها طفلة على عجوز تأكل لحوم البشر وسأقف عند حكاية «بديكان وخان بوغو» لا لأنها جديدة شكلاً ومحتوى فهي الاخرى صدى لغيرها من الحكايات التي قد تكون حكايات «الف ليلة وليلة» أمها مجتمعة. ويخيل لي وأنا استعيد في ذهني الكثير من حكايات شعوب العالم أن حكايات «الف ليلة وليلة» هي خلاصة الحكايات كلها أو هي الجذر الذي نمت عليه حكايات كثيرة الأمر الذي يشير الى وحدة كوكب الأرض على أساس من الثقافة الشعبية الانسانية في جوهرها، أو هي روح الكوكب الموحدة قبل أن تمزقها المطامع والانانيات وشتى ضروب ضيق الأفق التي رافقت نشوء الطبقات الاستبدادية المستغلة.

تشير الحكاية الى مسألة هي في أيامنا موضوع جدال وأخذ ورد هي مسألة الالتفاف نحو الماضي وصولاً حتى الى عبادة الأزمنة الغابرة، الأمر الذي أوصل بعض العلماء الى طرح اسئلة تتعلق بوجود حضارة كوكبية قبل عصرنا التاريخي... فالآثار الباقية على الأرض من تلك العصور الخوالي لا تزال لغزاً يحير العقول، مما دفع علماء آخرين الى طرح اسئلة أخرى حول امكان زيارة كائنات أخرى لارضنا في تلك الازمنة «العجيبة»...

وهاكم ما تقوله الحكاية حول سفر بطلها بديكان: «وصل أخيراً الى قصر رائع لم ير له نظيراً في الدنيا كلها، قصر بُني في الأيام الخوالي التي امحت حتى من ذاكرة الانسان» وقد بني «من كتل صلدة ضخمة من الحديد والحجارة وعلى نحو يعجز عنه الوصف»(ص١٥٣).

تقول الحكاية إنه قصر العملاق الذي «ترتجف الأرض وتهتز» من وقع قدميه... فما هي قصص المردة والعمالقة؟ إننا نجدها في حكايات شعوب الأرض كلها أو جلها... فهل لذلك معنى؟ أم هي محض حكايات نسجها الخيال؟. المهم هو أن بطل الحكايات بديكان يصادق العملاق ويخطف له فتاة جميلة، لكن الفتاة تحب

البطل وتبدأ مغامرات جديدة. . . ثم تزوجا لأن خواتيم الحكايات سعيدة كلها.

وفي حكاية «راعي الخنازير الشجاع» يأسرنا الخيال كما تأسر لبنا الشجاعة. . . لكن الشجاعة هنا ليست تهوراً وقطع رؤوس فقط. . . إنها موقف انساني أولاً. . . وثمة أمر آخر هو غدر ابن الوزير بابن الملك. . . ومثل هذا كثير أيضاً في الحكايات. . . فهل هو مجرد ضرورة فنية أو عنصر تشويق في الحكاية لا اكثر؟ أم أنه اشارة الى أن الحكام يكونون، في اكثر الاحيان محاطين بحاشية غير مخلصة لسيدها؟ المهم هو أن ابن الملك الشجاع والطيب ينتصر أخيراً ويتغلب على الصعاب ولا يبقى راعياً للخنازير بل يعود ليعتلي عرش والده بعد أن يتزوج ابنة ملك جميلة. . .

في «صانع الأربعين حرامي» أي خادمهم، ثمة مفارقة خلاصتها أن الخادم الذي لم يكن لصاً تتحقق على يديه أعمال مدهشة يتوجها اعتلاؤه عرش المملكة «وهكذا أصبح الصانع ملكاً فعين رفاقه، الاربعين حرامي، وزراء له ومديرين ومسؤولين كباراً في مملكته، محققين بذلك ما تشتهي قلوبهم، عسى أن تحققوا أنتم ما تشتهي قلوبكم أيضاً»(ص٢٠٣).

وفي «الخيّاطة الصغيرة» نطلّع على مفارقة أخرى من مفارقات الحياة. . . خياطة صغيرة تعمل عند غيرها لتعيش من عملها تواجه غطرسة ابن الملك الذي يعجب بها. . . والغطرسة توهم المتغطرس أنه قادر على تحقيق ما يريد فلا يمعن النظر في الأمور جيداً. . . اما الخياطة الصغيرة فضعيفة وطيبة وقد لدغت من اكثر من جحر من جحور عقارب الدنيا فتعلمت الحذر والحيطة. . . فغلبت فطنتها غفلة ابن الملك. . . ثم «رأى زوجها - أي ابن الملك - كم كان مغفلاً فضحك وضحك، ثم نهض من فراشه لتستمر احتفالات الزفاف سبعة أيام بسبع ليال»(ص٢١٢).

ومن المفارقات الدنيا، كما تحكي الحكايات، أن الملوك أسياد الدنيا يشاؤون شيئاً ويشاء القدر شيئاً آخر فينتصر القدر وتصير مشيئة الملوك حكاية يتسلى الناس بها في سهراتهم وأسفارهم. . . حكاية «حديقة ورود الشاه عباس» تحكي إحدى هذه المفارقات، فترسم لنا صورة من صور الحياة بخطوطها العريضة وملامحها العامة. . ومع ذلك لا تخلو من التفاصيل ذات الدلالة مع أن خطها المحوري هو ثنائية الأكواخ والقصور، وهنا يكون القدر الى جانب الكوخ أيضاً. وفي الحكاية الكثير من عناصر التشويق والكثير من الوصف الجميل. . .

وكما قد يصير قلب الوحش أرق من قلب الطفل في الحكاية فقد يصير الطفل وحشاً يلتهم الناس والكائنات. . . لا تقول لنا الحكاية كيف يحدث ذلك ولا تقول لنا لماذا. . .

بعض الحكايات يشير الى ذلك في سياق الحكي، خصوصاً، حين تلّين المعاملة الحسنة القلوب القاسية أما في حكاية «زنغي وزرنغي، أو الأسود والذهبي» فلا تذكر سبباً لتحول طفلة الى هولة أبشع من الغولة... أما أخوها الشقيق فهو طفل جميل ونبيل يضطر الى قتل اخته المتوحشة ليخلص الناس من شرورها، وقد حاولت أكله... هل أراد واضع الحكاية أن يقول لنا إن «البطن بستان» يلد الشوك والزهر العطر كما يقول المثل؟ ربما!

حكاية «هيرماني» هي حكاية السحر والعجائب، يتحول الكوخ الى قصر في مثل لمح البصر ويصير القفر بستاناً تصدح الطيور على افنان أشجاره... الحكاية من أجواء الحكايات الشرقية بكل تلويناتها وأنفاسها... ثعبان يحل ضيفاً على رجل وامرأة فقيرين ومسنين... ويطلب من الرجل أن يخطب له ابنة الملك... ويذهب الرجل الفقير ويطلب الملك مهراً لابنته قصراً نظير قصره... ويكون له في اليوم التالي ما أراد... ثم طلب وطلب... ثم قرعت طبول العرس... وحين ذهب الضيوف «وظل العروسان وحيدين، ألقى الثعبان فجأة بحراشفه فتحول الى شاب جميل كادت الأميرة تطير فرحاً لمرآه..»(ص٢٦١) ووعدته قائلة «لن ابنس ببنت شفة»(ص٢٦٢) ومع ذروة الفرح تبدأ متاعب جديدة فالاميرة لم تحتمل تحقير اختيها لها ومباهاتهما بزوجيهما فتعلن حقيقة أمر الثعبان... فتخسره... ويكون لزاماً عليها أن تدفع الثمن... وتدفع الثمن باهظاً ثم تفلح في العثور عليه... وينتصر الحب... ويقام العرس من جديد «لكن هذه المرة زوّج الملك ابنته الى هيرماني الرجل وليس الثعبان»(ص٢٧٢).

في حكاية «تباغور» رأى شمشون فتاة في الحلم فاحبها، وهي ابنة ملك وقد رأته في الحلم وأحبته... وبعد شهر من الأرق نعس ونام ثم أفاق وقد وهبه الله «قوة عظيمة»... وذهب ليبحث عن حظه.. (ص٢٧٣) وقاده الحظ الى متاعب جمة ثم ابتسم له... وسقطت «ثلاث تفاحات من السماء: واحدة للراوي، الثانية لسامعه والثالثة لمن يحسن الاصغاء»(ص٢٨٣).

وتعيدنا حكاية «الذئب والثعلب والعقاب» الى مسألة الرفق بالكائنات التي تبذل كل ما في وسعها لمقابلة الاحسان بالاحسان... فهذه الكائنات تكافئ الصياد الذي أحسن اليها مكافأة ما كان ليحلم بمثلها...

ومع «قلنسوة الجني» نسمع أصداء حكايات كثيرة سمعناها عن «طاقية الاخفاء» وتبقى لقلنسوة الجني سماتها الخاصة ونكهتها الخاصة.

ومع «هارو وبارو» ندخل مناخ الصداقة والوفاء... ثم تسقط «ثلاث تفاحات من

السماء : واحدة لهارو والثانية لبارو والثالثة للأميرة الحسناء» ونصل من ثم الى عنوان جديد هو «خرافات».

بانتقالنا من عالم الحكايات الى عالم الخرافات لا نخرج من جنة طفولة العالم ولا من جنة طفولتنا . . . المسألة أشبه بانتقال من حديقة الى حديقة في عالم عجائبي واحد . . . وأما التسميات فقشور يراد منها أن تحجب الجوهر ، الذي هو تربية الانسان الصالح وتسليته بما ينفعه ذهنياً.

الخرافة الأولى عنوانها «ثمن الشهرة» وهي تحكي عن كرم «الامبراطور الاسكندر الكبير» ولو رواها العرب لكان بطلها حاتم الطائي أو أحد انداده من رجالات تاريخنا. وهي تذكرنا بالمثل القائل «إن الهدايا على مقدار مهديها»(راجع ص٣٠٩).

في «الامير والبرغوث» يقول البرغوث للامير الذي أمسك به :

«- لا تقتلني فالأذى الذي سببته لك ضئيل للغاية».

ويأتيه جواب الأمير :

«كل ما في استطاعتك أن تلحقه بي من أذى، ألحقته!»(ص٣١٠)

ونقرأ ونبتسم أو نقرأ ونعبس لكننا نفكر في الحالين . . . فالنجوم على كثرتها تحجبها الشمس وحدها . . . ويبقى شعار الأقوياء دائماً هو «فرق تسد» . . . ونرى الملوك في عالم الأشجار كالملوك في عالم البشر يوزعون المراتب والرتب كي يظلوا ملوكاً . . . ونرى في عالم الطير ما نراه بيننا من أعذار وتبريرات . . . ونرى بين الكائنات أطباء مرضى يداوون الآخرين ولايداوون جلودهم المشققة.

في خرافة «كلٌ وصنعته» يخدع الحمل الذئب وينجو ويلعق الذئب جراحه ويؤنب نفســـه : «كنت دائمــاً جــزاراً وابن جــزار فكيف، بحق الله، أصـبـحت نافخ بوق؟»(ص٣١٤) . . . وتفاخر الثعلبة اللبؤة بكثرة ما تنجب فترد اللبؤة بأنها تنجب شبلاً وتنجب الثعلبة جراء ثعلب . . . (ص٣١٥)

ونسمع خرافات سبق أن سمعناها من تراثنا . . . فنرى الأسد والذئب والثعلب «يتقاسمون الغنيمة» ونبتسم ونتعظ ونتابع القراءة فنبتسم . . . ونسمع الكبش المرياع ينصح الأغنام - «يا اخوان! الذئب ذئب! ولو كان يعظ من الانجيل! وفرّوا جلودكم!» وتدعو الأرملة بالموت على حمار ربيبها فتموت برقتها فتصيح : «أواه ياربي! ألا تعرف الفرق بين البقرة والحمار؟» ونستغفر الله . . . ثم ما نلبث أن نبتسم، نسخر، ونشفق . . . نرى حكمة المتواضعين وحماقة النفاجين، وجهل الجهلة وغفلة المغفلين ونكتسب مزيداً من المعرفة . . .

أما الملك الذي كسا خنزيره الخز والديباج فقد أفادنا حكمة لا يجوز لنا أن ننساها . . . وهي أن الخنزير يبقى خنزيراً . . . ولن تمنعه ثيابه من التمرّغ في الوحل . . . وفي «أبجدية الذئب» يتكرر الدرس فالحاء عنده تساوي الحمار والثاء تعني الثور والغين غزال والكاف تعني «كُل، لكن اسرع أو هربت تلك الحيوانات كلها . . .» وتأتي خرافة «الكاهن ورجل العصابة» تتويجاً لهذين الدرسين البليغين . . . فاللص الذي يُغلب على أمره يذكّر الكاهن بأنه يعظ الناس ويدعوهم الى السلام . . . ويأتي رد الكاهن حازماً :

«إنني أضربك لكي يستطيع أن يعيش كل الناس بسلام، أما، أنت، يا فاعل الشر، فلست ممن يستحقون السلام»(ص٣٢٣).

ونضحك من الثعلب الذي أمسك الحجل بين فكيه ثم خدعه الحجل بأن طلب منه أن يشكر الرب على ما أعطاه . . . وفتح الثعلب فمه فهرب الحجل . . . فقال الثعلب نادماً :

«كم أنا أحمق !! كان عليَّ أن آكله أولاً ثم أقدّم شكري»

وتذكرنا خرافة «العقاب والسهم» بحكاية الشجرة والفأس فالسهم الذي أصاب صدر العقاب مُراش بريش من ريش العقاب وعصا الفأس التي تقطع الشجرة هي غصن من أغصانها .

ويدفع سيد الغابة ثمن الكرامة جوعاً . . . إذ صارت الطرائد تهرب حين تسمع زئيره . . . (راجع ص٣٢٥) ويقبل الكاهن رشوة من الباز والفاق . . . ويغفر لهما خطاياهما . . . اما الثعلب ناكر الجميل وحانث الايمان فيسلخ جلده . . . و . . . نصل الى القسم الأخير . . . الى «امثال عامة» .

والأمثال كالحكايات . . . خلاصة تجربة وصورة لمجتمع . . ولأن وجوه الحياة كثيرة التشابه تكون الحكايات والامثال متشابهة في جوهرها . . . وفي امثالنا العربية يرافق النحس الفقر . . . وفي المثل الأرمني «إن أكل الفقير فروجاً كان احدهما مريضاً : إما الفروج أو الفقير» . ونجد المثل العربي عينه «يد واحدة لا تصفق» و«القطة التي تلبس قفازاً لا تصيد فئراناً» و«حيث لا توجد الخيل، تغلو البغال» . و«قد تقع الذبابة في كأس الملك» . و«لا يصنع السجاد كرمي للبراغيث» . و«في بيت المشنوق لا يتكلم أحد عن الحبال» . ويخيل اليّ أنني اسمع اصوات عجائز قريتي أيام كنت صغيراً وأنا أقرأ : «تتعب يداك، يرتاح قلبك» . أو «ذكاء ضئيل، قدمان نشيطتان» . و«ما هو رياضة للقطة حتف للفأر» ومن منا لم يردد مثل هذا المثل : «لا تشترِ سمكاً في بحر» . أو هذا المثل : «إن كان للبيت صاحبتان لم تكنس أرضه»(ص٣٢٩ وص٣٣٠) .

ومن أمثال الخنوع هنا وهناك هذا المثل: «اليد التي لا تستطيع قطعها قبّلها» أو «كن حملاً في البداية ثم انقلب ذئباً وافترس» وعن أحلام الضعفاء يقول المثل: «يحلم الفأر أحلاماً قد تفزع القط».

وفي أدب السلوك نقرأ: «الذهب يلمع حتى في الوحل» و«من قال ما يحب سمع ما لا يُحب» و«اذا كنت ستقتل كلباً فاعلن أنه مسعور...» وندخل عالم السياسة.. «سألوا السمكة: ما أخبار البحر؟ قالت: أخباره كثيرة لكن في فمي ماء»(ص٣٣١) وقد «قرؤوا الانجيل للذئب فقال: هيا أسرعوا، الخراف تبتعد» وفي كل مكان وزمان «الفقير يريد الخبز أما الغني فيريد كل شيء». و«الصديق القديم لا يصير عدواً، العدو القديم لا يصير صديقاً»(ص٣٣٢) وقد «اختصم الحصان والبغل فذهب الحمار تحت الأرجل». و«من يجري وراء أرنبين لا يمسك أيا منهما»(ص٣٣٣).

وتتنوع موضوعات الامثال ويبقى جوهرها واحداً: الحث على الفضيلة أو الحذر من الشر والرذيلة: «من ينزل بحبل غيره الى البئر، يبقى في القاع». و«من ينهضه الغضب تجلسه العواقب الأوخم». و«يبدل الثعبان جلده وليس طبيعته» ونسمع من جديد صدى أمثالنا العربية: «من عضته الحية الرقطاء خاف الحبل الأرقط». و«الكلام المعسول يخرج الحية من وكرها» و«ولد قبل ابليس بسبعة أيام»(ص٣٣٤) و«لا أحد يقول لبني حامض»، أو «دعوا الحمار الى عرس فقال: إما أنه ليس لديهم ملح أو أنهم بحاجة لمن ينقل لهم الماء»(ص٢٣٥) ونظل مع أصداء أمثالنا «خبز المغفل في بطن الشاطر». و«الجرس البعيد صوته أعذب». و«الماء حيث لا جسور والجسور حيث لا ماء». و«ما يهم الأعمى إن كانت الشموع غالية»(ص٣٣٦) و«احمل الصخر مع العاقل لكن لا تأكل الخبز مع الجاهل» و«من المغفل تحصل على الجواب الصريح»(ص٣٣٧). وقد يصلح هذا المثل لكل الأزمنة والامكنة: «كي يصنع إبرة يطلب مائة رطل من الفولاذ»...(ص٣٣٨)

وأطوي الصفحة الأخيرة... هل كانت الرحلة طويلة؟ قد تكون كذلك لكنها كانت جميلة.. وها هوذا رنين ضحكات الطفولة يرتد عن جدار الذاكرة أصداء يمتزج فيها الحنين والأسى.. أهمس شكراص أخي عبد الكريم ناصيف... لقد اعدتني برفق الى زمن الحكايات... ولقد نجحت في نقل النص مبتعداً عن اللغة المفتعلة... وابقيتنا في فضاء الحكايات الصافي. ويبقى للمترجم فضلان، فضل الترجمة وفضل الاجادة...

* * *